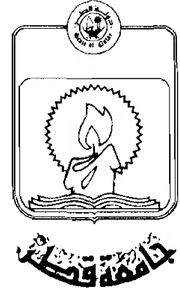






حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية

العدد الحادي عشر ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م



حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية

العدد الحادي عشر ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م

٢١٠،٥
حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية . ـ الدوحة :
جامعة قطر ، ١٩٩٣ .
٤٧٠ ص ، ٢٢ سم
العدد الحادي عشر ١٤١٤ هـ ١٩٩٣م
(إيداع ٣٤/ ١٩٩٤)
الترقيم الدولي : ٦ ـ ٠٧ ـ ٢١ ـ ٩٩٩٢١

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿١﴾

ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢﴾ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣﴾

مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤﴾ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ

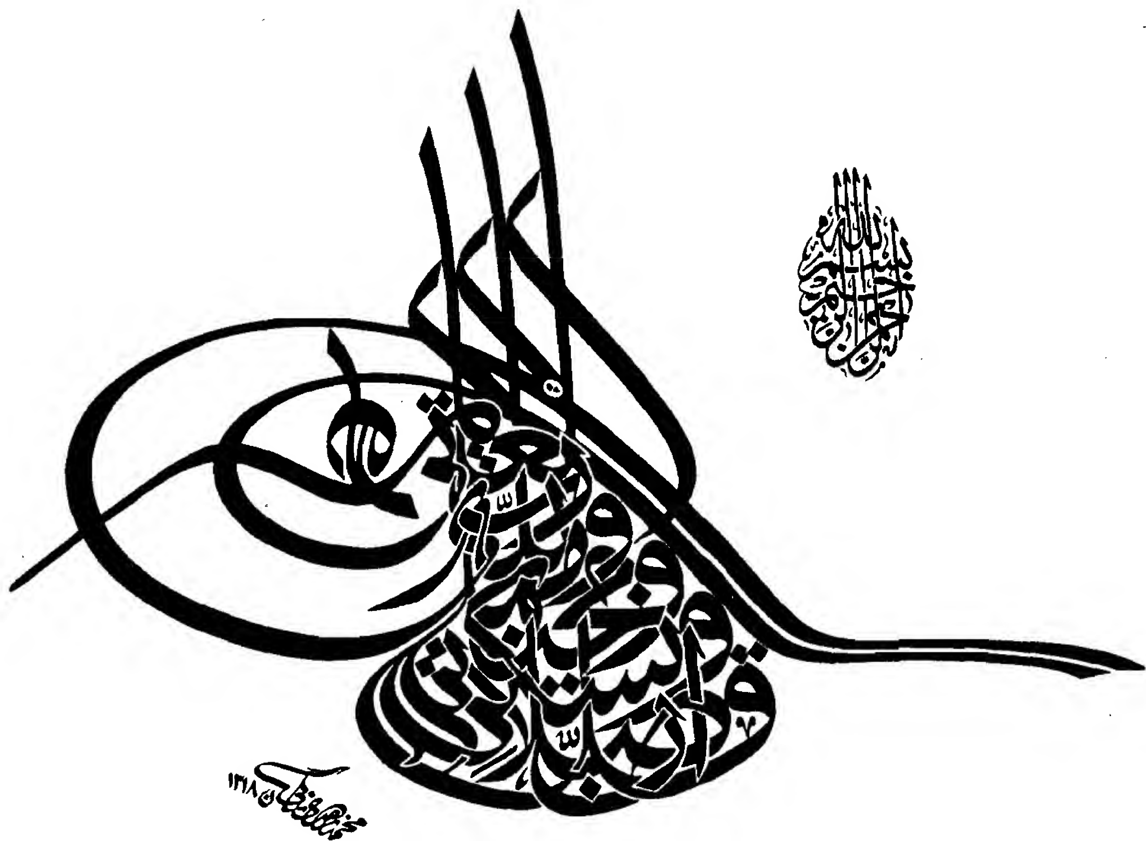
نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾

صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ

عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧﴾

أسرة التحرير

المراسلات بعنوان:
جامعة قطر - كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية
الدوحة - ص.ب ٢٧١٣



﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾

قواعد النشر في الحولية

٠١ ــ ترحب الحولية بالأبحاث التي لها صلة بالدراسات الإسلامية بكل فروعها، والدراسات القانونية المقارنة.

٠٢ ـ تنشر الحولية البحوث العلمية الأصلية التي تتحقق فيها شروط البحث، من الإحاطة والاستقصاء وأسلوب البحث العلمي وذكر المراجع والمصادر، ويتقيد مقدمو البحوث بالتسميات والحواشي والمراجع والرموز، وذلك بالطريقة المتعارف عليها.

٠٣ ـ يجب أن يهتم الباحث ـ بصفة خاصة ــ عند الاستشهاد بالحديث النبوي الشريف، بتخريج الحديث، وذكر مصدره، وبيان الحكم عليه (صحيح ـ حسن ـ ضعيف).

٠٤ ـ يقدم مع البحث خلاصة موجزة لا تتعدى بضعة أسطر (من ٣ ـ ٥) تحدد هدف البحث والنتيجة التي وصل إليها الباحث، وذلك لتوضع في إطار على رأس البحث.

٠٥ ـ يشترط في البحث ألا يكون قد نشر في أي مكان آخر.

٠٦ ـ يقدم البحث مكتوباً على الآلة الكاتبة من نسختين، وألا يزيد حجم البحث عن خمس وثلاثين صفحة.

٠٧ ـ تتلقى الحولية البحوث للنشر من داخل جامعة قطر ومن خارجها، من الجامعات والمؤسسات العلمية.

٠٨ ـ يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة ماليةتحددها جامعة قطر مع عدد من الفصلات (مستخرجات) من بحثه المنشور تحدده الكلية.

٠٩ ـ البحث المقبول للنشر يأخذ دوره للنشر، سواء في أول عدد يصدر أو الأعداد التي تليه.

١٠ ـ تعرض البحوث المقدمة على محكمين متخصصين من جامعة قطر أو من خارجها ويكون رأي المحكمين ملزماً، كما يبقى اسم الباحث واسم الخبير مكتومين.

١١ ـ الأبحاث والمواد التي ترسل إلى الحولية لاتعاد ولا تسترد، سواء نشرت أم لم تنشر.

١٢ ـ ماينشر في الحولية يعبر عن وجهة نظر صاحبه، ولايعبر بالضرورة عن وجهة نظر الحولية.

١٣ ـ ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث.

ترتيب البحوث مبني على اعتبارات فنية بحتـــة، لا عـــلاقـــة لها بقيمـــة البحـــث ولا بمـــركـــز البـــاحـــث...

الآراء المنشـــورة بـــالحوليـــة على مسئـــوليـــة كـــاتبيهـــا...

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

نحمد الله حمد الشاكرين، ونصلي ونسلم على خير رسله المبعوث رحمة للعالمين، وعلى إخوانه من الأنبياء والمرسلين، ورضي الله عن صحابته الغر الميامين، وعن التابعين وتابعيهم إلى يوم الدين.

وبعد..

فها هي ذي حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية ـ جامعة قطر ـ تطالع قراءها الكرام بعددها الحادي عشر، يضم بين دفتيه ثلاثة عشر بحثاً، اتخذت من الإسلام ـ بمعناه الشامل ـ منطلقا لها: في أصوله وفروعه ومعاملاته وآدابه، ويغلب على ظننا أن إخلاص القصد وشرف الغاية ودقة المنهج، كانت أهم الأسباب التي حملت «المحكمين» الذين وقع الاختيار عليهم ليقولوا رأيهم بأمانة وصدق، في هذه البحوث ـ كل في دائرة اختصاصه ـ على إجازتها، واعتبارها في مستوى أكاديمي لائق، فوق ما تحمله من مشاعر نبيلة، ورؤى واضحة، تربط بين الإسلام في مصدريه: الكتاب والسنة وتراثه العظيم، وبين واقع المسلمين، وهذا هو ماينبغي أن يكون في كل عمل علمي إسلامي، ينظر ـ بعمق ـ إلى أصول الإسلام، ليتخذ منها زادا ينفع في علاج حاضر المسلمين واستشراف مستقبلهم.

لقد جاءت هذه البحوث لتكشف عن الجديد في مجال الدراسات القرآنية، وبخاصة مايتعلق منها بأثر القراءات في الخلاف الفقهي، وجدال القرآن الكريم لأهل الكتاب، ثم ترتاد جانب الفكر الإسلامي لتعالج بعض القضايا الاعتقادية لدى بعض الفرق في ضوء فهم جديد لها، وتلقي نظرة علمية تحليلة تقويمية على بعض الاتجاهات الفكرية المعاصرة، وموقفها من التراث والتجديد، وتزيل الاتهامات التي علقت ببعض رموز الفكر الإسلامي المعاصر، حين فهم تراثه على غير وجهه الصحيح،

لتنتقل إلى بيان أسباب الصراع الديني في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام.

وإذا كانت البحوث التي أومأنا إلى موضوعاتها حتى الآن، تشكل جانباً فكرياً نظرياً، فإن مابقي منها مما احتواه هذا العدد، يمثل الجانب التطبيقي العملي، في توظيف الرؤية الإسلامية الأصيلة لصالح الواقع الإسلامي، لقد تجلى هذا في إبراز معالم الإقتصاد الإسلامي ومقاصده، والإقتصاد الكلي عند ابن خلدون، وعقود الاستصناع، ثم موقف الفقهاء بين الالتزام بظاهر النص والانفتاح على المعاني، وحكم الشريعة الإسلامية في إجهاض الجنين المشوه، وأخيرا: الرخصة في حياة المسلم المعاصر.

وإذا كان الاخوة الزملاء الذين أسهوا في تحرير هذا العدد ببحوثهم هذه، قد أجهدوا أنفسهم وشحذوا قرائحهم حتى خرجت على هذا المستوى، فإن أسرة التحرير، لعلى يقين من أن الأثر الإيجابي لها، سيكون حين يرضى عنها الحق تبارك وتعالى، وتطمئن إليها عقول القراء، ليشعروا مع هذا الإطمئنان بأنهم أفادوا من هذه البحوث والدراسات بقدر ما بذل فيها من جهد.

والله من وراء القصد يقول الحق وهو يهدي السبيل.

أسرة التحرير

من فقه القراءات

أ.د: إسماعيل أحمد الطحان
أستاذ ورئيس قسم التفسير والحديث

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد:

إن صلة القراءات بالدرس الفقهي صلة وثيقة يؤكدها أن بعض اختلاف الأحكام الفقهية راجع في الاستدلال على صحته إلى قراءة من القراءات، ومن ثم كانت عناية الفقهاء بالقراءات صنو عناية اللغويين بها، إذ هي عند اللغويين مصدر تشريع لغوي، وعند الفقهاء كذلك مصدر تشريع فقهي، وليس أدل على تلك العناية من تناول علم (أصول الفقه) لقضية القراءات باعتبارها مصدرا من مصادر التشريع الاسلامي؛ ليحدد من القراءات مايحتج به، ومالايحتج..

وإن بحثا كهذا يتناول بالدراسة والتحليل، والمقارنة والتعليل اختلاف الأحكام في بعض القضايا الفقهية ذات الصلة باختلاف القراءات؛ يقتضينا منهجيا أن نمهد له بمقدمة تتناول تعريف القراءات، وأي أنواعها معتبر في الاستدلال به على الأحكام، وموقف الفقهاء من شواذ القراءات.

أولا: تعريف القراءات

القراءات جمع قراءة، وهي في اللغة مصدر سماعي لقرأ، وفي الاصطلاح: مذهب يذهب إليه إمام من أئمة القراء مخالفا به غيره في النطق بالقرآن الكريم مع اتفاق الروايات والطرق عنه، سواء أكانت هذه المخالفة في نطق الحروف أم في نطق هيئاتها، وهي سنة متبعة يأخذها الآخر عن الأول.

ولعلماء القراءات ضابط يعولون عليه في قبول القراءة أو ردها حرره ابن الجزري (ت ٨٣٣ هـ) بقوله: كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا، وصح سندها فهي القراءة الصحيحة التي لايجوز ردها، ولايحل إنكارها، ووجب على الناس قبولها (النشر: ١/ ٩).

وقد رأى ابن الجزري أن هذه الأركان الثلاثة قد تحققت في قراءة عشرة من أئمة القراءات وهم السبعة الذين اختارهم أبوبكر ابن مجاهد (ت ٣٢٤ هـ) وفق مقياس صارم في الضبط والإتقان:

١ ـ عبدالله بن عامر إمام أهل الشام (ت ١١٨ هـ).

٢ ـ عبدالله بن كثير إمام أهل مكة (ت ١٢٠هـ).

٣ ـ عاصم بن أبي النجود إمام أهل الكوفة (ت١٢٧هـ).

٤ ـ أبو عمرو بن العلاء إمام أهل البصرة (ت ١٥٤هـ).

٥ ـ حمزة بن حبيب الزيات إمام أهل الكوفة (ت ١٥٦هـ).

٦ ـ نافع بن عبدالرحمن بن أبي نعيم إمام أهل المدينة (ت ١٦٩هـ).

٧ ـ علي بن حمزة الكسائي إمام أهل الكوفة (ت ١٨٩ هـ).

والثلاثة الذين ألحقهم أبوبكر بن مهران (ت ٣٨١هـ) بالسبعة السابقين لتلقي الأمة قراءتهم بالقبول وهم:

٨ ـ أبو جعفر يزيد بن القعقاع المدني (ت ١٣٠هـ).

٩ ـ يعقوب بن إسحاق الحضرمي البصري (ت٢٠٥هـ).

١٠ ـ خلف بن هشام البزار البغدادي (ت ٢٢٠ هـ).

ثانيا: القراءات المعتبرة في الاستدلال:

إن قراءة هؤلاء الأئمة العشرة بحكم ما استجمعته من الأركان الثلاثة وما توفر لها من التواتر عند من يرون ذلك من أصحاب الشأن في القراءات هى المعتبرة عند الفقهاء، والأصوليين والمحدثين وأئمة المذاهب في الاستدلال على صحة الأحكام الشرعية؛ لأنها أبعاض القرآن وأجزاؤه، وإن تنوعها يغني عن تعدد الآيات، وذلك ضرب من ضروب البلاغة يبتدىء من جمال هذا الإيجاز، وينتهي إلى كمال الإعجاز.

ثالثا: القراءات الشاذة:

هذا.. ويدل الضابط السابق بمفهومه أن كل قراءة اختلت فيها الأركان الثلاثة كلاً أو بعضا فهى القراءة الشاذة، وربما كانت قراءة الأئمة الأربعة الزائدين على العشرة تمثل شيئا من ذلك، سوى ماااتفقوا فيه مع أحد من هؤلاء العشرة، وهم:

١ ـ أبو عبدالله محمد بن محيصن المكي (ت ١٢٣ هـ).

٢ ـ أبو محمد يحيى بن المبارك اليزيدي البصري (ت ٢٠٢ هـ).
٣ ـ أبو سعيد الحسن بن يسار البصري (ت ١١٠ هـ).
٤ ـ أبو محمد سليمان بن مهران الأعمش الكوفي (ت ١٤٨ هـ).

وقد رأى أكثر المحققين من العلماء عدم جواز القراءة بالشواذ، قال ابن الصلاح ـ شيخ الشافعية بالشام ـ : إن ما خلا القراءات العشر المتواترة، والمستفيضة يقينا وقطعا ـ على ما تقرر وتمهد في الأصول ـ ممنوع على العالم وغير العالم القراءة به منع تحريم ـ لامنع كراهة ـ في الصلاة وخارج الصلاة، وواجب على من قدر غلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يقوم بواجب ذلك، ويجب منع القارىء بالشواذ، وتأثيمه بعد تعريفه، وإن لم يمتنع عزر. (البرهان: ١/ ٣٣٣).

وللنويري رأى نقله صاحب (مناهل العرفان) أكثر تفصيلا وأدق حكما مما قاله ابن الصلاح؛ يقول النويري: اعلم أن الذي استقرت عليه المذاهب وآراء العلماء أن من قرأ بالشواذ غير معتقد أنها قرآن، ولاموهم أحدا بذلك، بل لما فيها من الأحكام الشرعية ـ عند من يحتج بها ـ أو الأحكام الأدبية فلا كلام في جواز قراءتها، وعلى هذا يحمل حال من قرأ بها من المتقدمين، وكذلك أيضا يجوز تدوينها في الكتب والتكلم على مافيها، وإن قرأها باعتقاد قرآنيتها، أو لإيهام قرآنيتها حرم ذلك، ونقل ابن عبدالبر في (تمهيده) إجماع المسلمين عليه.

وإذا تجاوزنا حكم القراءة بالشواذ إلى حجيتها في الأحكام الشرعية؛ رأينا للعلماء في ذلك مذهبين:

١ ـ مذهب يرى أنها حجة ويجب العمل بها، وإليه ذهب أبو حنيفة والشافعي ـ فيما نقله عنه البويطي ـ وبعض أتباعه، وأحمد في إحدى الروايتين عنه.

ويستدلون لمذهبهم بأن هناك أحكاما ثبتت حجيتها بالقراءات الشاذة كقطع يمين السارق بقراءة ابن مسعود (والسارقون والسارقات فاقطعوا أيمانهما)، ومنها: ميراث الإخوة لأم؛ بقراءة أبيّ وسعد بن أبي وقاص ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ (من أم) فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ﴾.

ويرون أن القراءة الشاذة ـ وإن لم يثبت كونها قرآناً ـ فإنها تنزل منزلة خبر الآحاد

وهو حجة .

٢ ـ ومذهب يرى اأها ليست حجة ــ وهو ماذهب إليه جمهور الشافعية ، وأحمد في رواية ، وصححه الآمدي ، وابن الحاجب ــ لأن رواية الشواذ لاتكون إلا آحادا ، فإن ذكرها راويها على أنها قرآن فهو خطأ ، وإن لم يروها قرآنا ، فقد تردد بين أن يكون خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وبين أن يكون مذهبا له فلايكون حجة .

كما ذكر الإمام النووي في شرح مسلم ـ إن القراءة الشاذة لايحتج بها ، ولايكون لها حكم الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم ؛ لأن ناقلها لم ينقلها على أنها قرآن ، إذ القرآن لايثبت إلا بالتواتر والإجماع ، وإذا لم تثبت قرآنا لم تثبت خبرا . ولمزيد من تقرير هذين المذهبين تراجع كتب الأصول ؛ كروضة الناظر لموفق الدين ، والإحكام للآمدي . .

والحق ـ الذي نميل إليه ـ أن هذه الشواذ التي خالفت سواد المصحف بالزيادة أو النقص ؛ ليست من القرآن ولامن قراءاته وإنما هى ـ إن صح إسنادها إلى من نسبت إليه ـ رواية تفسيرية زادها أصحاب المخطوطات من الصحابة في مخطوطاتهم بجانب النص القرآني ؛ لبيان مجمل ، أو تقدير محذوف ، أو تفسير لفظ ، أو تعيين حكم بمقتضى فهمهم لأسباب النزول ومقاصد التشريع .

وقد أشار ابن الجزري ـ في نشره ـ إلى شيء من ذلك حين قال : ربما كان الصحابة رضوان الله عليهم يدخلون التفسير في القراءة إيضاحا وبيانا ؛ لأنهم محققون لما تلقوه عن النبي صلى الله عليه وسلم قرآنا ، فهم آمنون من الالتباس ، وربما كان بعضهم يكتبه معه .

ونعزز ما كان من أمر هذه الإضافات التفسيرية بما رواه الشهاب الخفاجي عن مصحف ابن عباس فيه «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم ـ وهو أب لهم» فمر عمر رضي الله عنه على غلام يقرؤها هكذا ، فقال للغلام : حكها من صحيفتك ولويظلف حمار ، حيث ضل الغلام فلم يميز بين التنزيل والتأويل .

وقد أضاف السيوطي إيضاحا لهذه القضية حين نقل عن ابن الجزري نوعا من

الإسناد أسماه (مايشبـه المدرج) من أنواع الحديث وهو : مازيـد في القراءات على وجه التفسير، ومثل له بقـراءة سعد بزيـادة لفظ (من أم)، قال ابن الانبـاري : كان الحسن يقرأ (وإن منكم إلاّ واردها ـ الورود : الدخول) فقد فسر الورود بالدخول، فغلط فيه بعض الرواة فأدخله في القرآن.

وإذا كان الأمر على مـا حققناه من أن هذه الشواذ ليست سـوى روايات تفسيرية، فقد خرجت من دائرة القراءات فـلا يحتج بها احتجاج القراءات المعتبرة، وإنما يعتضد بها حكم ثبت من مصـادر أخرى، أو يترجح بها رأي في أمـر وقع فيه خـلاف، حيث صح إسنادها لصحابي يعتد بخبره لعدالته، لا أن تنشىء حكما . .

ومن ثم قصرنـا هـذه الـدراسـة على القـراءات المعتبرة في الاستـدلال على صحـة الأحكام الشرعية، وهي قراءات الأئمة العشرة، واستهدفنا منها الكشف عن أثر هذه القراءات في اختلاف مذاهب الفقهاء، وبيان كيفية استخدامها في استنباط الأحكام.

وقد عالجت هذه الدراسة ست قضايا وهي :

١ ـ العمرة بين الوجوب والتطوع (آية ١٩٦ من سورة البقرة)

٢ ـ طهر الحائض بين انقطاع الدم والاغتسال (آية ٢٢٢ من سورة البقرة)

٣ ـ لمس النساء بين الحدث الأصغر والأكبر (آية ٤٣ من سورة النساء)

٤ ـ فرض الرجلين بين الغسل والمسح (آية ٦ من سورة المائدة)

٥ ـ عقد الأيْمان بين المرة والتكرار (آية ٨٩ من سورة المائدة)

٦ ـ جزاء صيد المحرم بين المثل والقيمة (آية ٩٥ من سورة المائدة)

القضية الأولى: العمرة بين الوجوب والتطوع

في قوله تعالى : [وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ] البقرة ١٩٦ .

ـ قرأ الجمهور (وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ) بنصب العمرة

ـ وقـرأ الأصمعي عن نافع، والقزاز عن أبي عمرو بن العـلاء، والكسائي عن إبي جعفر (وأتموا الحج والعمرةُ لله) برفع العمرة [1] على القطع والابتداءوهي قراءة علي

(١) راجع زاد المسير لابن الجوزي : ١/ ٢٠٤ .

ابن أبي طالب، وعبدالله بن مسعود، وابن عباس، وأبي رزين، والحسن، والشعبي، وأبي حيوة[٢].

لقد أدت هاتان القراءتان إلى اختلاف مذاهب الفقهاء في حكم العمرة فمن قرأ بنصب «العمرة» عطفا على «الحج» فقد أشركها معه في الوجوب، ومن قرأ بالرفع على القطع والابتداء فقد ذهب إلى أنها سنة وتطوع، وهذا على أن معنى «وأتموا»: أقيموا فرض الحج والعمرة لله، واستأنسوا في هذا التأويل بما روي من شواذ ابن مسعود: وأقيمو الحج والعمرة إلى البيت[٣]، وروي الطبري عن مسروق قال: أمرتم في كتاب الله بأربع: بإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج والعمرة، ثم تلا قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ ٣/ ٩٧، وقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ ٢/ ١٩٦[٤].

وأوجب العمرة وجوب الحج بعضُ الصحابة منهم: علي، وابن عمر، وابن عباس، ومن التابعين: عطاء، وطاوس، ومجاهد، والحسن، وابن سيرين، والشعبي، وسعيد بن جبير، ومسروق، ومن أصحاب المذاهب: الشافعي، وأحمد[٥]. ورأى هؤلاء في هذه الآية على نصب (العمرة) دليل وجوب العمرة؛ لأن الله تعالى أمر بإتمامها كما أمر بإتمام الحج، وقد نظمت مع الحج في الأمر بالإتمام فكانت واجبة مثل الحج، ولكن الطبري لايرى في قراءة النصب دليل الوجوب إذ كان من الأعمال ماقد يلزم العبد عمله وإتمامه بدخوله فيه، ولم يكن ابتداء الدخول فيه فرضا عليه، وذلك كالحج التطوع لاخلاف بين الجميع في أنه إذا أحرم به كان عليه المضي فيه وإتمامه، ولم يكن فرضا عليه ابتداء الدخول فيه، فكذلك العمرة غير فرض واجب الدخول فيها ابتداء غير أن على منْ دخل فيها وأوجبها على نفسه أن يتمها بعد الدخول فيها، وإنما وجب فرض الحج بقوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ ٣/ ٩٧، قال بذلك جماعة من الصحابة والتابعين: منهم ابن مسعود، وجابر

---

(٢) المحرر الوجيز لابن عطية: ٢/ ١٥١

(٣) انظر القرطبي: ٢/ ٣٦٩

(٤) الطبري: ٢/ ١٢١

(٥) القرطبي: ٢/ ٣٦٨

ابن عبدالله، والنخعي، ومن أصحاب المذاهب مالك، وأبو حنيفة(٦) .

وقد أخذ الزمخشري بهذا التأويل أيضا، فقال: ليس في الآية دليل على وجوب العمرة، ماهو إلا أمر باتمامها، ولا دليل في ذلك على كونهما واجبين أو تطوعين، فقد يؤمر بإتمام الواجب والتطوع كمن أهلّ بالعمرة وجبت عليه كما إذا كبر بالتطوع من الصلاة (٧) .

وإلى هذا الرأي مال ابن العربي فقال: ليس في هذه الآية حجة للوجوب، لأن الله سبحانه إنما قرنها بالحج في وجوب الإتمام لا في الابتداء، فإنه ابتدأ إيجاب الصلاة والزكاة فقال تعالى (وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ) ٢/ ٤٣، وابتدأ بإيجاب الحج فقال تعالى (وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ)، ولما ذكر العمرة أمر بإتمامها لا بابتدائها، فلو حج عشر حجج، أو اعتمر عشر عمر لزمه الإتمام في جميعها، وإنما جاءت الآية لإلزام الإتمام، لا لإلزام الابتداء (٨) .

وأيد هذا التأويل أيضا أبو السعود عند تفسيره لقوله تعالى (وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ) فقال: الآية بيان لوجوب إتمام أفعالهما عند التصدي لأدائهما، وإرشاد للناس إلى تدارك ما عسى يعتريهم من العوارض المخلة بذلك من الإحصار ونحوه من غير تعرض لحالهما في أنفسهما من الوجوب وعدمه، كما في قوله تعالى (ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ) ٢/ ١٨٧ فإنه بيان لوجوب مد الصيام إلى الليل من غير تعرض لوجوب أصله، وإنما هو بقوله تعالى (كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ) ٢/ ١٨٣، كما أن وجوب الحج بقوله تعالى (وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ)، فإن الأمر بإتمام فعل من الأفعال ليس أمرا بأصله ولامستلزما أصلا، فليس فيه دليل على وجوب العمرة قطعا، وادعاء أن الأمر بإتمامهما أمر بإنشائهما تامين كاملين حسبنما تقتضيه قراءة ابن مسعود ـ في الشواذ ـ (وأقيموا الحج والعمرة) وأن الأمر للوجوب ما لم يدل على خلافه دليل ممالاسداد له ضرورة أن ليس البيان مقصورا على أفعال الحج المفروض حتى يتصور ذلك، بل الحق

---

(٦) الطبري: ٢/ ١٢٢

(٧) الكشاف: ١/ ٢٣٨، ٢٣٩

(٨) أحكام القرآن لابن العربي: ١/ ١١٩ تحقيق علي البجاوي

أن تلك القراءة الشـاذة أيضا محمـولة عل المشهورة نـاطقة بوجـوب إقامـة أفعالهما كما ينبغي من غير تعرض لحالهما في أنفسهما، فالمعنى : أكملوا أركانهما وشرائطهما، وسائر أفعالهما المعروفة شرعا لوجه الله تعالى من غير إخلال بشيء منها[٩] .

هذا ويـرى القارئون برفع (العمـرة) أنه لاوجـه لنصبها ؛ فالعمـرة إنما هى زيارة البيت ، ولايكون مستحقا اسم المعتمر إلا وهو لـه زائر ، فمتى بلغه فطاف به وبالصفا والمروة، لم يبق له عمل يؤمر بتمامه بعد ذلك كما يـؤمر الحاج - بعد بلوغه والطواف به والصفـا والمروة ـ بإتمام مـابقى من أعمال الحج من الـوقوف بعـرفـة وإتيان المزدلفـة ، ومابعـدهما من سائر أعماله ـ لم يكن لقـول القائل للمعتمر أتـم عمرتك وجـه مفهوم ، وإذا لم يكن له وجه مفهوم فالصواب من القراءة في العمرة الرفع على أنه من أعمال البر لله ، فتكون مرفوعة بخبرها الذي بعدها وهو قوله «لله» .

غير أن الطبري ـ بعد أن يقـرر هذا الرأي ـ يقـول : ولامعنى لاعتلال من اعتل في رفعها بأن العمرة زيارة البيت ، وإنه متى بلغه لم يبق عليـه عمل يؤمر بإتمامه ـ ذلك أنه إذا بلغ البيت فقـد تمت زيـارتـه وبقى عليــه إتمام عمل العمـرة من الطـواف بـالبيت والسعي بين الصفا والمروة، وتجنب ما أمر الله بتجنبه إلى إتمامه ذلك[١٠] .

ومن ثم يذهب الطبري إلى أن أولى القراءتين بالصـواب في العمرة قراءة من قرأها نصبـا ، وإن أولى التأويلين في قولـه تعالى (وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ) مـاروى عن ابن عباس من أنـه أمر من الله بإتمام أعمالها بعد الـدخول فيهما على ما أمر بـه من حدودهما وسننهما، وأولى القولين بالصواب قول من قال هى تطوع لا فرض[١١] .

ويناقش النيسابـوري القضية بمنطق آخر يؤذن بميله إلى وجـوب العمرة فيقول : (وأتموا . .) أمـر بـالإتمام، وهل هـذا الأمـر مطلق أو مشروط ؛ فـالشـافعي على أنـه مطلق، والمعنى : افعلـوا الحج والعمرة على نعت التمام والكمال، وأبـو حنيفة على أنـه مشروط، والمعنى : من شرع فيه فليتمـه كما إذا كبر بالصلاة تطوعا لـزمه الإتمام . . ثم يقول : وفائدة الخلاف تظهر في العمرة فإنها تصير واجبة على المعنى الأول دون الثاني .

---

(٩) تفسير أبي السعود : ١/ ٢٠٥

(١٠) الطبري : ٢/ ١٢٢

(١١) الطبري : ٢/ ١٢٣

حجة الشافعي : أن الإتمام قد يراد به فعل الشيء تاما كاملا كقوله تعالى (وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ) أي أداهن على التمام والكمال، وقوله (ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ) أي افعلوا الصيام تاما إلى الليل، وهذا أولى من تقدير إنكم إذا شرعتم فيه فأتموه، لأن الأصل عدم إضمار هذا الشرط ولأن المفسرين أجمعوا على أن هذه أول آية نزلت في الحج فحملها على الإيجاب ليكون تأسيسا أولى من حملها على الإتمام بشرط الشروع فإنها حينئذ تكون تبعا، ولأنه قرىء (وأقيموا الحج والعمرة) والشاذ يصلح للترجيح وإن لم يصلح للقطع كخبر الواحد ولأن الوجوب المطلق يستلزم الإتمام، والاتمام بشرط الشروع لا يستلزم أصل الوجوب، فتأويلنا أكثر فائدة فيكون أولى، وأيضا إنه أحوط ـ في أمور الدين ـ واعتمر النبي صلى الله عليه وسلم قبل الحج ولو لم تكن العمرة واجبة لكان الأشبه أن يبادر إلى الحج الذي هو واجب، وقال تعالى (يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ) وفيه دليل على وجود حج أصغر ومإذاك إلا العمرة بالاتفاق، لكن الحج واجب على الإطلاق لقوله تعالى (وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ) فيدخل فيه الأكبر والأصغر (١٢).

ويعقب ابن عاشور على قول النيسابوري ـ وكأنه ينقضه ـ فيقول : الشأن في الأمر أن يكون المطلوب به ابتداء هو الحدث الذي منه مادة صيغته وهو هنا (الإتمام) من (أتم) ومعناه إكمال الشيء والإتيان على بقايا ما بقى منه حتى يستوعب جميعه، ومن ثم كان حمل الأمر في الآية ـ وهو الإتمام ـ على الإتيان بهما كاملين تامين، تجاوز عن أصل (مادته) لا مسوغ له، وأنه مصيرٌ إلى خلاف الظاهر، مع أن اللفظ صالح للحمل على الظاهر، بأن يدل على معنى : إذا شرعتم فأتموا الحج والعمرة، وهو ما يؤذن به السياق، لأن المقصود من الآية إتمام العمرة التي خرجوا لقضائها، وقد أهلوا بها وشرعوا فيها، وذكر الحج معها على وجه الإدماج تبشيرا بأنهم سيتمكنون منه فيما بعد وهو من معجزات القرآن. وأما قراءة (وأقيموا) فهي لشذوذها لاتكون داعيا للتأويل، ولاتنزل منزلة خبر الآحاد إذا لم يصح سندها إلى من نسبت إليه.

وعلى هذا يقرر ابن عاشور أن الأية ليست حجة على وجوب أصل الحج و لا

---

(١٢) تفسير النيسابوري : ٢/ ٢٣٦ـ ٢٣٧

العمـرة، فـدليل حكم الحج والعمرة عنـد مـالك وأبي حنيفـة غير هذه الآيـة وعليـه فمحمل الآية عندهما على وجوب هاتين العبادتين لمن أحرم لهما، فأما مالك فقد عدهما من العبـادات التي تجب بـالشروع فيهـا وهى سبع عبـادات هى الصـلاة، والصيـام، والاعتكاف، والحج، والعمـرة، والطواف، والائتمام. وأمـا أبو حنيفـة فقد أوجب النوافل كلها بالشروع. ومن لم ير وجوب النـوافل بالشروع ولم ير العمرة واجبة يجعل حكم إتمامها كحكم أصل الشروع فيها ويكون الأمر بالإتمام في الآية مستعملا في الحج والعمرة على أصل مشروعيتهما اعتمادا على القرائن(١٣) ـ على نحو ما قرره الزمخشري من قـول القـائل لغيره: صم شهـر رمضـان وستـة مـن شـوال، فإنـه يأمـره بفـرض وتطوع(١٤).

وأما مـا وراء ذلك من أحاديث استـدل بها كل فريق لمذهبـه فهى ـ على حـد قول صاحب المنار ـ أحاديث متعارضة(١٥)، يأخذ كل فريق منها ما يؤيد مذهبه، ويرد ما يعـارضه، معتمـدين في ذلك على التأويل أو الطعن في الأسـانيد، ولم يخل كتـاب من كتب التفسير عـرض لهذه القضيـة من ذكر تلـك الأحاديث وأوجـه الاستـدلال بها، وأوجـه الرد عليهـا. ومن ثم لايجد الباحـث فيها مـا يعول عليـه في الانتصار لصحـة الحكم في شأن العمرة، ولم يبق إلا الاستدلال بما جاء في هاتين القراءتين.

وخلاصته أن قراءة الرفع تقطع بعدم وجوبها ـ على نحو ما ذكره الزمخشري وغيره من قولهم: قرأ علي، وابـن مسعود، والشعبي رضي الله عنهم (والعمرةُ للـه) بالرفع على القطع والابتـداء، كأنهم قصـدوا بـذلـك إخـراجهـا من حكم الحج وهـو الوجـوب(١٦). وإن كان هـذا التعبير لم يرق لابن العربي وقـال: وهذا لايصح من وجهين: أحدهما: أن القراءة ينبني عليها المذهب، ولايقرأ بحكم المذهب، والثاني: أنا قد بينا أن النصب لايقتضي ابتداء الفرض(١٧). وإذا كانت قراءة الرفع تقطع بعدم

(١٣) التحرير والتنوير ٢/ ٢١٦ـ ٢٢١ بتصرف

(١٤) الكشاف: ١/ ٢٣٩

(١٥) تفسير المنار: ٢/ ٢١٨

(١٦) الكشاف: ١/ ٢٣٩

(١٧) أحكام القرآن: ١/ ١١٩

وجوبها، وقراءة النصب لاتقطع بـوجوبها ـ على نحو ما عرضنـاه ـ فيكون حمل حكم العمـرة على المقطـوع بـه وهـو (التطـوع) أولى، وهـــو وجـه من وجـوه التـوفيق بين القراءتين . .

ولكن التوفيق بين القـراءتين ليس بلازم حيث إن الشأن في القـراءتين أن تقرأ كل منهما على البدل من صاحبتها، ومن ثم يبقى لكل قـراءة من هاتين القراءتين استقلالها عن الأخرى قراءة وتشريعا، حيث يمكن الأخذ بواحدة دون الأخرى. ولعل هذا مما يفسر اختلاف المذاهـب الفقهية في بعض الأحكـام المعتمد في حجتها على أمثـال تلك القراءات.

وليس تعدد القراءتين كتعدد الآيتين ـ على التحقيق ـ إذ أن الآيتين معتبرتين معا، لايحل الأخذ بواحدة دون الأخرى إلاّ بـدعوى النسخ، ومن ثم وجب عند تعارضهما التوفيق بينهما.

القضية الثانية: طهر الحائض بين انقطاع الدم والاغتسال

في قوله تعـالى: ﴿ فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَ فَإِذَا تَطَهَّرۡنَ فَأۡتُوهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ﴾ ٢/ ٢٢٢.

— قـرأ ابن كثير، ونـافع، وأبو عمـرو، وابن عـامـر، وحفص عن عـاصم (حتى يطْهُرن) بسكون الطاء وضم الهاء وسكون الراء.

— وقرأ حمزة، والكسائي وأبوبكر عن عاصم (حتى يطّهرن) بالتشديد

لقد أدى اختلاف هاتين القراءتين إلى اختلاف مذاهب الفقهاء في الطهر الذي تحل بـه الحائض لزوجهـا؛ فقال ابن قتيبـة: (حتى يطهرن) بـالتخفيف: أي ينقطع عنهن الدم، يقـال طهرت المرأة ــ بضم الهاء وفتحها إذا رأت الطهـر، وإن لم تغتسل بالماء، ومن قرأ (يطهرن) بالتشديد أراد يغتسلن بالماء[١٨].

وقال الزمخشري: الطهر: انقطاع دم الحيض، والتطهر: الاغتسال[١٩].

وروى الطبري عن مجاهـد وعكـرمة (حتى يطهـرن) بـالتخفيف: حتى ينقطع الـدم،

---

(١٨) زاد المسير: ١/ ٢٤٨

(١٩) الكشاف: ١/ ٢٦٥

وروى عمن قرأوا (حتى يطهرن) بالتشديد: حتى يغتسلن بالماء [٢٠].

قال الألوسي: لا لأن الاغتسال معنى حقيقي للتطهير - كما يوهمه بعض عباراتهم - لأن استعماله فيما عدا الاغتسال شائع في الكلام المجيد، والأحاديث؛ بل لأن صيغة المبالغة يستفاد منها الطهارة الكاملة، والطهارة الكاملة للنساء هي الاغتسال[٢١].

وقال ابن عاشور: الطهر بضم الهاء: مصدر معناه: النقاء من الوسخ والقذر، وفعله (طهر) بضم الهاء، وحقيقة الطهر نقاء الذات، وأطلق في اصطلاح الشرع على النقاء المعنوي، وهو طهر الحدث الذي يقدر حصوله للمسلم بسبب، ويقال: تطهر إذا اكتسب الطهارة بفعله حقيقة، نحو (يحبون أن يتطهروا)، أو مجازا نحو (إنهم أناس يتطهرون)، ويقال: اطهر - بتشديد الطاء والهاء - كقوله تعالى (وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا)، وصيغة التفعل في هذه المادة لمجرد المبالغة في حصول معنى الفعل؛ ولذلك كان إطلاق بعضها في موضع بعض استعمالا فصيحا [٢٢].

وفي ضوء هذه المعاني لمادة (طهر) مخففا ومشددا، اختلف الفقهاء في غاية التحريم، فقال بعضهم في تأويل قوله تعالى (وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ) مخففا: إن الله تعالى نهى عن قربانهن، وجعل غاية ذلك النهي (أن يطهرن) بمعنى أن ينقطع حيضهن، وإذا كان انقطاع الحيض غاية لهذا النهي وجب ألا يبقى هذا النهي عند انقطاع الحيض وزوال الأذى المعلل به حكمة الاعتزال.

غير أن هذا الانقطاع ليس على إطلاقه عند أبي حنيفة وصاحبيه ابي يوسف ومحمد، فقد قالوا: إذا انقطع الدم لأكثر الحيض، وهو عشرة أيام حل وطؤها وإن لم تغتسل؛ لخروجها من زمن المحيض، وتأكد الانقطاع، وزوال الأذى، ووجبت الصلاة عليها فهى في نظر الشرع طاهرة حكما. وإذا انقطع لعادتها - ولكنه دون العشرة - لايحل وطؤها حتى تغتسل، أو يمضي عليها وقت صلاة؛ وكأنهم رأوا في ذلك أن المرأة مازالت في زمن المحيض المنهي فيه عن قربانها، وتوقع عودة الدم إليها، فيلزم إذاً أن

(٢٠) الطبري: ٢/ ٢٢٧

(٢١) روح المعاني للألوسي: ٢/ ١٢٢

(٢٢) التحرير والتنوير: ٢/ ٣٦٧

تتقصى أثره بالماء، أو بمضى وقت صلاة؛ لتأكيد انقطاعه وتبعيد احتمال عودته. وإذا انقطع الدم لأقل من عادتها لم يحل قربانها، ولكنها تغتسل وتصلي احتياطا، ولايقربها زوجها حتى تكمل مدة عادتها [٢٣].

ورأوا أن القراءة بالتشديد في قوله تعالى (حَتَّىٰ يَطَّهَّرْنَ) على معنى يغتسلن بالماء - تُوهم جوازَ وطئها إذا تطهرت وإن لم ينقطع الدم عنها؛ إذ ليس فيها دليل على أن انقطاع الدم شرط للوطء، ولا قائل به [٢٤].

كما رأوا أن قوله تعالى (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) - وهو بالتشديد لاغير - معناه أن الغاية في الشرط هى الغاية المذكورة قبلها؛ فيكون قوله تعالى (حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ) مخففا هو بمعنى قوله (فإذا تطهرن) بعينه؛ ولكنه جمع بين اللغتين في الآية؛ كما قال تعالى (فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ) [٢٥].

ورأوا أيضا في قوله تعالى (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) ابتداء كلام لا إعادة لما تقدم، ولو كان إعادة لاقتصر على الأول فقال: (حتى يطهرن فأتوهن) فلما زاد عليه دل على أنه استئناف حكم آخر [٢٦].

وإذا سلمنا أن قراءة (حتى يطهرن) بالتشديد تعني الاغتسال، وأن قراءة التخفيف تعني انقطاع الدم؛ فقد أخذنا بالقراءتين؛ فحملنا القراءة بالتشديد على ما إذا انقطع الدم لأقل المدة؛ فإنا لانجوز وطأها حتى تغتسل لأن الدم لايؤمن عوده، وحملنا القراءة الأخرى - بالتخفيف - على ما إذا انقطع الدم للأكثر؛ فيجوز وطؤها وإن لم تغتسل [٢٧].

ولكن هذا المذهب لم يلق قبولا عند جمهور العلماء؛ فالطبري يرى أن أولى القراءتين بالصواب عنده قراءة من قرأ (حتى يطهرن) بالتشديد، بمعنى: حتى يغتسلن؛ لإجماع الجميع على أن حراما على الرجل أن يقرب امرأته بعد انقطاع الدم

---

(٢٣) التحرير والتنوير: ٢/ ٣٦٨

(٢٤) الكشف عن وجوه القراءات لمكي: ١/ ٢٩٤

(٢٥) القرطبي: ٣/ ٨٩

(٢٦) أحكام القرآن لابن العربي: ١/ ١٦٦

(٢٧) القرطبي: ٣/ ٨٩

حتى تطهر [٢٨].

ويعرض مكي بن أبي طالب (صاحب الكشف عن وجوه القراءات) القراءتين فيقول: قرأ الحرميان، وأبو عمرو، وابن عامر، وحفص عن عاصم (حتى يطهرن) بالتخفيف على معنى ارتفاع الدم وانقطاعه، ولكن لم تتم الفائدة إلا بقوله تعالى (فإذا تطهرن) أي بالماء (فأتوهن) فبهذا تمت الفائدة والحكم؛ لأن الكلام متصل بعضه ببعض، فلا يحسن أن يكون (يطهرن)مخففا تتم عليه الفائدة والحكم. وقرأ الباقون ـ بالتشديد ـ على معنى التطهر بالماء، ودليله إجماعهم على التشديد في قوله تعالى (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) فحملوا الاول على الثاني، ويدل على قوة التشديد أن في حرف أبيّ، وابن مسعود (حتى يتطهرن) بياء وتاء، وهذا يدل على التطهر بالماء[٢٩].

ويطيل ابن العربي الجدل في مذهب الأحناف فيقول:

١ ـ لو سلمنا لهم أن قوله تعالى (حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ) بالتخفيف معناه حتى ينقطع دمهن؛ لكنه لما قال بعد ذلك (فإذا تطهرن) ومعناه: فإذا اغتسلن، تعلق الحكم على شرطين: أحدهما انقطاع الدم ، والثاني الاغتسال بالماء، فوقف الحكم وهو جواز الوطء على الشرطين، وصار ذلك كقوله تعالى (وَٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ) ٣/ ٦، فعلق الحكم وهو جواز دفع المال على شرطين أحدهما بلوغ النكاح، والثاني إيناس الرشد، فوقف عليهما، ولم يصح ثبوته بأحدهما.

٢ ـ ليس أخذهم بالقراءتين في إعمال كل في حالة مخصوصة، أولى من جمعنا بينهما في وجوب انقطاع الدم بالأولى، ووجوبً الاغتسال بالثانية.

٣ ـ أن ماقالوه يقتضي إباحة الوطء عند انقطاع الدم للأكثر، ومانقوله يقتضي الحظر، وإذا تعارض باعث الحظر، وباعث الإباحة، غلب باعث الحظر، كما قال عثمان وعلى رضي الله عنهما في الجمع بين الأختين بملك اليمين، أحلتهما آية، وحرمتهما آية، والتحريم أولى[٣٠].

---

(٢٨) الطبري: ٢/ ٢٢٧

(٢٩) الكشف: ١/ ٢٩٣ـ٢٩٤

(٣٠) أحكام القرآن لابن العربي: ١/ ١٧٠

ويقول الشوكاني معارضا رأي الأحناف أيضا : إن الله سبحانه وتعالى جعل للحل غايتين كما تقتضيه القراءاتان : إحداهما ـ انقطاع الدم ، والأخرى التطهر منه ، والغاية الأخرى مشتملة على زيادة على الغاية الأولى فيجب المصير اليها ، وقد دل أن الغاية الأخرى هي المعتبرة ؛ قوله تعالى بعد ذلك (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) فإن ذلك يفيد أن المعتبر التطهر ، لامجرد انقطاع الدم ، وقد تقرر ـ عندنا ـ أن القراءتين كالآيتين ؛ فكما أنه يجب الجمع بين الآيتين المشتملة إحداهما على زيادة بالعمل بتلك الزيادة كذلك يجب الجمع بين القراءتين (٣١) .

ويبسط القول ـ صاحب التحريروالتنوير ـ في تلك القضية فيقول : لما ذكر أن المحيض أذى علم السامع أن الطهر ها هنا هو النقاء من الأذى وقد يراد بالتطهر الغسل بالماء ، فإن كان الأول أفاد منع القربان إلى حصول النقاء من الدم بالجفوف ، وكان قوله تعالى (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) بعد ذلك شرطا ثانيا دالا على لزوم تطهر آخر وهو غسل ذلك الأذى بالماء ، لأن صيغة (تطهر) تدل على طهارة معملة ، وإن كان الثاني ؛ كان قوله (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) تصريحا بمفهوم الغاية ليبنى عليه قوله (فَأْتُوهُنَّ) ، وعلى الاحتمال الثاني جاءت قراءة (حَتَّىٰ يَطَّهَّرْنَ) بالتشديد ، فيكون المراد الطهر المكتسب وهو الطهر بالغسل ، ويتعين على هذه القراءة أن يكون مرادا منه مع معناه لازمه أيضا وهو النقاء من الدم ليقع الغسل موقعه بدليل قوله قبله (فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ) وبذلك كان مآل القراءتين واحدا .

وقد دلت الآية على أن غاية اعتزال النساء في المحيض هى حصول الطهر ، فإن حملنا الطهر على معناه اللغوي فهو النقاء من الدم ، ويتعين أن يحمل التطهر في قوله تعالى (فإذا تطهرن) على المعنى الشرعي ، فيحصل من الغاية والشرط اشتراط النقاء والغسل ، والى هذا المعنى ذهب علماء المالكية ، ونظروه بقوله تعالى (وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ) ، وإن حمل الطهر في الموضعين على المعنى الشرعي لاسيما على قراءة (حتى يطهرن) بالتشديد حصل من مفهوم الغاية ومن الشرط المؤكد له اشتراط الغسل بالماء وهو يستلزم اشتراط النقاء

(٣١) فتح القدير للشوكاني : ١/ ٢٢٦

عادة؛ إذ لافائدة في الغسل قبل ذلك (٣٢).

نخلص من هذا العرض إلى أن أثر القراءتين في اختلاف المذاهب قد تحدد في حالة واحدة هى ماإذا انقطع الدم لأكثره عند الأحناف حل للرجل أن يطأ امرأته وإن لم تغتسل، وما عدا هذه الحالة فالكل يشترط لحلها التطهير بالماء.

هذا . . ويبدو اختلاف الفقهاء أكثر إثارة حول الطهر المراد في هذه الآية بقوله تعالى (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ)؛ فقد روى الطبري عن ابن عباس، ومجاهد، وعكرمة، وعثمان بن الأسود، والحسن البصري أن المراد به: الاغتسال بالماء (٣٣) كغسل الجنابة وهو قول الجمهور، منهم مالك والشافعي وكأنهم أخذوا بأكمل أفراد هذا الاسم احتياطا، وفي رواية أخرى عن مجاهد وعكرمة وطاوس المراد بالطهر هو وضوء كوضوء الصلاة أي مع الاستنجاء بالماء (٣٤) وروى القرطبي عن آخرين: هو غسل الفرج، وذلك يحلها لزوجها، وحكى الألوسي عن الأوزاعي: أن حل الإتيان موقوف على التطهر، وفسره بغسل موضع الحيض، وقد يقال لتنقية المحل تطهير، قال الرازي: والصحيح هو الأول؛ لأن ظاهر قوله تعالى (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) حكم عائد إلى ذات المرأة، فوجب أن يحصل هذا التطهر في كل بدنها لا في بعض من أبعاض بدنها، وهذا يوجب أن المراد به الاغتسال إذا أمكن بوجود الماء، وإن تعذر الماء فقد أجمع القائلون بوجوب الاغتسال على أن التيمم يقوم مقامه (٣٥)، وإن كان القرطبي قد نقل عن بعضهم أنه لايجزىء من ذلك تيمم ولاغيره (٣٦).

القضية الثالثة: لمس النساء بين الحدث الأصغر والأكبر

في قوله تعالى (أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ) ٤/ ٤٣

— قرأ ابن كثير، ونافع، وأبو عمرو، وعاصم، وابن عامر (أولامستم) بألف هنا،

---

(٣٢) التحرير والتنوير: ٢/ ٣٦٧-٣٦٨

(٣٣) الطبري: ٢/ ٢٢٨

(٣٤) التحرير والتنوير: ٢/ ٣٦٨

(٣٥) الفخر الرازي: ٦/ ٦٨ ط ٣

(٣٦) القرطبي: ٣/ ٨٨

وفي المائدة (٥/ ٦).

— وقرأ حمزة، والكسائي، وخلف في اختياره، والمفضل عن عاصم، والوليد ابن عتبة عن ابن عامر (أو لمستم النساء) بغير ألف هنا، وفي المائدة [٣٧].

اختلفت مذاهب الفقهاء في قضية (لمس النساء)، مـإذا يراد به، وما الأثر المترتب عليه؟ وإلام يرجع هذ الاختلاف؛ أيرجع إلى اختلاف القراءتين، أم يرجع إلى أن (اللمس) لفظ مشترك، أم يرجع إلى استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز؟

أكثر ما قيل في مرجعية هذا الاختلاف كونه لفظا مشتركا، أو لفظا استعمل في حقيقته ومجازه، على خلط في العبارة بين السببين.

وإذا كان الأمر كذلك فهل تردد اللفظ بين الفعل والمفاعلة أي (اللمس والملامسة) ـ على نحو ما جاء في القراءتين ـ على معنى واحد؟

قد يكون الجواب فيما نعرضه من أقوال العلماء:

١ ـ قال الفخر الرازي: اللمس على الحقيقة ـ المس باليد، فأما تخصيصه بالجماع فذلك مجاز.

٢ ـ وقال ابن كثير: اللمس يطلق في اللغة على الجس باليد، كما يطلق على الجماع.

٣ ـ وقال الألوسي: الملامسة حقيقة في تماس البدنين بشيء من أجزائهما من غير تقيد باليد، وعلى هذا فالجماع من أفراد مسمى الحقيقة، فيتناوله اللفظ حقيقة، وإنما يكون مجازا لو اقتصر على إرادته باللفظ.

ونقل عن الجلال المحلي: الملامسة حقيقة في الجس باليد، مجاز في الوطء.

٤ ـ وقال ابن عاشور: أصل اللمس المباشرة، أو بشيء من الجسد، وقد أطلق مجازا وكناية على قربان النساء؛ لأنه مرادف المس.

٥ ـ وقال ابن رشد: اللمس: اسم مشترك في كلام العرب، تطلقه مرة على اللمس الذي هو باليد، ومرة تكني به الجماع، ثم قال بعبارة أخرى: اللمس يطلق حقيقة على اللمس باليد، ويطلق مجازا على الجماع، وأن دلالته على المعنيين بالسواء، أو قريبا من السواء.

---

(٣٧) زاد المسير: ٢/ ٩٢

نخلص من هـذا إلى أنـه قد يكـون من المجمع عليـه ان (اللمس) حقيقـة في المس باليد، مجاز في الوطء، أو كناية عنه.

وإذا كان كذلك فما المراد به في الآية حقيقته أم مجازه؟

نقل الطبري عن ابن عباس أن المراد بـه في الآية هنا (الجماع) لأن اللمس، والمس، والمبـاشرة: الجماع، ولكن الله يكنـي ما شـاء بما يشـاء وهو مـروى عن علي، وأبيّ، وطاوس، والحسـن، وعبيد بن عمير، ومجاهد، وقتـادة، والشعبي، ومقاتـل، وهو مذهب أبي حنيفة، واختيار الطبري، وابن رشد، وابن عاشور، والألوسي.

وقال آخرون: المراد به في الآية هنا (لمس اليد) وهو قول ابن مسعود، وابن عمر، وعبيدة بن عمـر الكوفي، وعطاء، وابـن جبير، وابن سيرين، والنخعي، والنهدي، والحكم، وحماد، وإليـه ذهب الشافعي، ومـالك، والمشهور عن أحمد، واختـاره ابن العربي، والرازي، والقرطبي.

ورتب كل فريق على ماذهب إليه في معنى اللمس آثـاره، فمن قالوا معناه في الآية هنا هـو (مادون الجماع) فقد أوجبـوا الوضوء على من مس بشيء من جسـده شيئا من جسدها مفضيا إليه، حتى قال ابن مسعود: القبلة من اللمس وفيها الوضوء [(٣٨)].

وقـال مالك: اللفظـة هنا على أتم عمـومها تقتضي الـوجهين؛ فالملامس بـالجماع يتيمم، والملامس باليد يتيمم، لأن اللمس نقض وضوءه إذا كان للذة، ولاينقض إذا لم يقصد به لذة، ولا إذا كان لابنته أو لأمه. وبه قال الليث بن سعد، وأحمد في إحدى الروايات عنه، وإسحاق، والنخعي.

وقال الأوزاعي: اللمس باليد ينقض الوضوء، وبغير اليد لاينقضه.

وأمـا الذين قـالوامعنى اللمس هنـا (الجماع) كأبي حنيفة ومن تـابعه كأبي ثـور، قالوا: الجنب يتيمم، أمـا اللمس باليد فليس بحدث، ولاهو نـاقض للوضوء؛ فإذا قبّل الرجل امرأته ـ ولو للذة ـ لم ينتقض وضوءُه مالم يخرج منه شيء.

واحتج كل فـريق لمذهبـه، فـاحتج من أوجب الوضـوء من اللمس بـاليـد؛ بأن اللمس يطلق حقيقة على اللمس بـاليد، ويطلق مجازا على الجماع، وأنـه إذا تردد اللفظ

(٣٨) الطبري: ٥/ ٦٥

بين الحقيقة والمجاز؛ فالأولى أن يحمل على الحقيقـة حتى يدل الدليل على المجاز [(٣٩)] وبه قال الرازي.

وقال ابن العربي: ويكمله ويؤكده ويوضحه أن قوله تعالى (وَلَا جُنُبًا) أفاد الجماع، وأن قـوله تعـالى (أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ) أفاد الحدث، وأن قـولـه تعـالى (أَوْ لَٰمَسْتُمُ) أفـاد اللمس والقبل، فصارت ثـلاث جمل، لثلاثـة أحكام، وهـذا غايـة في العلم والإعـلام، ولو كـان المراد باللمـس الجماع لكان تكـرارا، وكلام الحكيم يتنـزه عنه[(٤٠)].

ونقل ابن عطية عن هؤلاء احتجـاجا آخر قالوا: الآية هنا مخصصـة للمس باليد، والجنب لا ذكـر له إلا مع الماء، ولا سبيل لـه إلى التيمم، وإنما يغتسل الجنب أو يـدع الصـلاة حتى يجد الماء [(٤١)]. قال القرطبي: روى هذا القول عن عمر وابن مسعود، قال أبو عمر بن عبـدالبر: ولم يقل بقول عمر وعبدالله بن مسعود في هـذه المسألة أحد من فقهاء الأمصار من أهل الرأي، وحملة الاثار، وذلك ـ والله أعلم ـ لحديث عمار، وعمـــران بن حصين، وحـــديث ابي ذر عن النبي صلى اللــه عليـــه وسلم في تيمم الجنب[(٤٢)].

واحتج من حمل اللمس في الآية هنا على (الجماع) لمذهبـه بما روى عن ابن رشد من قوله: إن المجاز إذا كثر استعماله كـان أدل على المجاز منه على الحقيقة؛ كالحال في اسم (الغائط) الـذي هو أدل على الحدث الذي هـو فيه مجاز ــ منه على المطمئن من الأرض الذي هو فيه حقيقة، وقال ابن رشـد: والذي اعتقده أن اللمس وإن كانت دلالته على المعنيين بالسواء أو قـريبا من السواء؛ فإنه أظهـر عندي في الجماع وإن كان مجازا؛ لأن اللـه تعـالى كنى بـالمبـاشرة والمس عن الجماع وهما في معنى اللمس، وعلى هـذا التأويل تكون الآية حجة لمن أجاز التيمم للجنب [(٤٣)].

(٣٩) زاد المسير: ٢/ ٩٣ هامش
(٤٠) أحكام القرآن: ١/ ١٤٤
(٤١) المحرر الوجيز لابن عطية: ٤/ ٧٨
(٤٢) القرطبي: ٥/ ٢٢٣
(٤٣) زاد المسير: ٢/ ٩٣ هامش

وروى الرازى من حجتهم قولهم : إن اللمس ، والمس وردا في القرآن بمعنى الجماع قال تعالى (وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ) ٢/ ٢٣٧ ، وفي آية الظهار (مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا) ٥٨/ ٣ ، وعن ابن عباس أن الله تعالى حيي كريم يكني ما يشاء فعبر عن المباشرة بالملامسة ، وأيضا الحدث نوعان : أصغر وأكبر ، والأول هو المراد بقوله تعالى (أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ) فلو حملنا قوله تعالى (أَوْ لَٰمَسْتُمُ) على الحدث الأصغر أيضا لما بقى للحدث الأكبر ذكر في الآية ، فوجب حمله على الحدث الأكبر .

وعارض الرازي هذا القول بقول آخر : وهو أن ما ذكروه عدول عن ظاهر اللفظ بغير دليل ، فوجب ألا يجوز ، وأيضا فحكم الجنابة تقدم في قوله(وَلَا جُنُبًا) فلو حملنا هذه الآية على الجنابة لزم التكرار (٤٤) .

ورد ابن عاشور الاعتراض الأخير بقوله : المحمل الصحيح أن الملامسة كناية عن الجماع ، وتعديد هذه الأسباب لجمع ما يغلب من موجبات الطهارة الصغرى والكبرى ، وإنما لم يستغن عن ذكر قوله (أَوْ لَٰمَسْتُمُ) بقوله آنفا (جُنُبًا) ؛ لأن ذلك في معرض الأمر بالاغتسال ، وهذا ذكر في معرض الإذن بالتيمم الرخصة ، والمقام مقام تشريع يناسبه عدم الاكتفاء بدلالة اللازم ؛ وبذلك يكون وجيهاً ذكره . وأما على تأويل الشافعي ومن تابعه فلايكون لذكر اللمس سببا ثانيا من أسباب الوضوء كبير أهمية وإلى هذا مال الجمهور ، فضلا عن أن لمس الجسد لا يكون موجبا للوضوء ، وإنما الوضوء ممايخرج خروجا معتادا (٤٥) .

وقال أبو جعفر بن جرير الطبري : وأولى القولين في تأويل الآية بالصواب قول من قال : عني الله بقوله (أَوْ لَٰمَسْتُمُ) الجماع دون غيره من معاني اللمس لصحة الخبر أن رسوله الله صلى الله عليه وسلم قبّل بعض نسائه ثم صلى ولم يتوضأ ، قالت عائشة رضي الله عنها : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ ثم يقبّل ، ثم يصلي ولايتوضأ ، وعن أم سلمة رضي الله عنها قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبّلها وهو صائم ثم لايفطر ولايحدث وضوءا ، ففي صحة الخبر فيما ذكرنا عن رسول

(٤٤) الفخر الرازي : ١٠/ ١١٢

(٤٥) التحرير والتنوير : ٥/ ٦٧

الله صلى الله عليه وسلم الدلالة الواضحة على أن اللمس في هذا الموضع لمس الجماع لا جميع معاني اللمس [٤٦].

بهذا العرض لقضيـة «لمس المرأة» مإذا يراد بـه، ومايترتب عليـه من آثار في مختلف المذاهب، واحتجاج كل فـريق لمذهبه، وتوهين رأي مخالفـه؛ نكون قد وفينـا الدرس الفقهي حقه.

غير أن هذا الدرس ــ على طوله ـ لم يأت فيه ذكـر لاختلاف القراءتين فما معنى أن تسجل هنا قضيةً من قضايا (فقه القراءات)؟

أقول: تردد في ثنـايا هذه الأقوال ذكر اختـلاف القراءتين، غير أن من الفقهاء من حملها على معنى واحد؛ فلايكون لاختلافهما في اللفظ أثر فقهي.

ومنهم من جعل لكل قـراءة معنى يمكن أن يكون حجـة لمذهبه، فلهـذه المناسبـة جاء عرضنا لهذه القضية في هذا البحث.

قال القرطبي ـ نقلا عن المبرد ـ: قال: الأولى في اللغة أن يكون (لامستم) بمعنى: قبلتم أو نظيره؛ لأن لكل واحـد من الطـرفين فعـلا فيـه، وقـال: (ولمستم) بمعنى: غشيتم ومسستم، وليس للمـرأة في هـذا فعل. وبهذه التفـرقة يمكن أن تكـون قـراءة (أولا مستم) بـالألف حجة للشـافعي، وأن تكون القـراءة الأخرى (أولمستم) بـدون ألف حجة لأبي حنيفة [٤٧].

وقال ابن خالويه: في قوله تعالى (أَوۡ لَـٰمَسۡتُمُ) يقرأ بإثبات الألف وطرحها فالحجة لمن أثبتهـا أنـه جعل الفعل للـرجل والمرأة ودليلـه أن فعل الاثنين لم يأت عن فصحـاء العرب إلا من باب (فـاعلت مفاعلة) وأوضح الأدلة على ذلـك قولهم «جامعت المرأة» ولم يسمع منهم «جمعت». والحجـة لمن طرحها: أنـه جعلها فعـلا للرجل دون المرأة، ودليله قوله تعـالى: (إِذَا نَكَحۡتُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقۡتُمُوهُنَّ مِن قَبۡلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ) ٣٣/ ٤٩ ـ أي تـزوجتكم ـ ولم يقل «نـاكحتم» [٤٨]. وهو مـا ذهب إليه المبرد من التفـرقة بين القراءتين على اختلاف في التمثيل لهما، وبذلك يمكـن أن تكون قراءة (لامستم) حجة

(٤٦) الطبري: ٥/ ٦٥

(٤٧) راجع القرطبي: ٥/ ٢٢٣

(٤٨) الحجة لابن خالويه: ١٢٤ ط: ٣: ١٩٧٩.

لأبي حنيفة، وقراءة (لمستم) حجة للشافعي.

وقال مكي بن أبي طالب: من قرأ (لمستم) أضاف الفعل والخطاب للرجال دون النساء على معنى: مس بعض الجسد بعضَ الجسد، ومس اليد الجسد، فجرى الفعل من واحد، وأيضا فإن اللمس يكون بغير الجماع كالغمز والإفضاء باليد إلى الجسد وهوقول ابن مسعود وآخرين، وهو حجة الشافعي. ومن قرأ (لامستم) بألف جعلوا الفعل من اثنين وجعلوه من الجماع فجرى على (المفاعلة) لأن الجماع لايكون إلاّ من إثنين.. ثم قال: ويجوز أن يكون (لامس) من واحد — على غير بابه - كعاقبت اللص — وبهذا يمكن حمل القراءتين على معنى واحد وهو المعنى الأول، وتكون حجة للشافعي فقط، وليس فيها لأبي حنيفة حجة (٤٩).

وقال ابن كثير: قد قرىء (لمستم) واللمس يطلق في الشرع على الجس باليد قال تعالى (فلمسوه بأيديهم) أي جسوه، وقال الرسول صلى الله عليه وسلم لماعز حين اقر بالزنا — يعرّض له بالرجوع عن الإقرار — (لعلك قبلت أو لمست) وفي الحديث الصحيح: (واليد زناها اللمس) وبذلك تكون القراءة حجة للشافعي (٥٠).

وبقيت القراءة الأخرى (لامستم) كناية عن الجماع حجة لأبي حنيفة.

وذكر النيسابوري: تمسك أهل الظاهر بقوله تعالى (أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ) في نقض وضوء اللامس دون الملموس لحصول الفعل من واحد دون الآخر، والصحيح من مذهب الشافعي أنه ينتقض وضوءُهما معا.

ورأى الشوكاني أن هذه الآية من المشكل؛ فلا تصلح دليلا لأي من المذهبين فقال: إن قراءة (لامستم) على فرض أنها ظاهرة في الجماع، فقد ثبتت القراءة المروية عن حمزة والكسائي بلفظ (لمستم) وهي محتملة بلا شك ولا شبهة، ومع الاحتمال فلا تقوم الحجة بالمحتمل، وهذا الحكم تعم به البلوي، ويثبت به التكليف العام فلا يحل إثباته بمحتمل قد وقع النزاع في مفهومه، ولم يبق إلا الاستدلال بالسنة — وهي مبينة للقرآن - فقد أوجبت السنة التيمم على من اجتنب ولم يجد الماء، فكان الجنب داخلا في

(٤٩) الكشف: ١/ ٣٩١-٣٩٢

(٥٠) مختصر ابن كثير: ١/ ٢٩٦

الآية بهذا الدليل، وعلى فرض عدم دخوله فالسنة تكفي في ذلك وأما وجوب الوضوء أو التيمم على من لمس المرأة بيده أو بشيء من بدنه فلا يصح القول به استدلالا بهذه الآية لما عرفت من الاحتمال [٥١].

وفي ضوء هذا التنازع في مفهوم اللمس يرى الرازي أن قراءة (لامستم) وهي مفاعلة من اللمس لاتدل على الجماع حقيقة، ومن ثم يجب حملها على حقيقة اللمس باليد لئلا يقع تناقض بين المفهومين من القراءتين، وذلك لصالح مذهبه [٥٢].

ولايألو الألوسي جهدا في حمل الآية بقراءتيها لصالح مذهبه فيقول: إن اللمس - وإن كان لم يشتهر في الجماع كالملامسة؛ إلا أنه مرادف للمس المكني به عن الجماع، ومن ثم فلا بأس بحمله على الجماع ليكون معنى القراءتين واحدا وهو الأوفق بمذهبنا[٥٣].

هذا .. وفي ضوء ما قيل من فرق في دلالة اللفظين (لمس ولامس) ينبغي أن تظل كل قراءة بلفظها دلالةوتشريعا، ولاضير من اختلاف القراءتين - فليستا كاختلاف الآيتين على التحقيق كما ذكرنا من قبل - ليظل اختلاف الأحكام الفقهية مناط رحمة بالعباد، ومظهر تيسير عليهم في التشريع.

القضية الرابعة: فرض الرجلين بين الغسل والمسح

— في قوله تعالى (فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ) ٥/ ٦

— قرأ نافع، وابن عامر والكسائي وحفص عن عاصم ويعقوب (وأرجلكم) بالنصب

— وقرأ ابن كثير وأبو عمرو، وحمزة وأبوبكر عن عاصم (وأرجلكم) بالجر، وبها قرأ علقمة، والأعمش، والضحاك.

— وقرأ الحسن، والأعمش - في رواية - وروى الوليد بن مسلم عن نافع (وأرجُلكم) بالرفع.

---

(٥١) فتح القدير: ١/ ٤٧٠

(٥٢) الفخر الرازي: ١٠/ ١١٢

(٥٣) روح المعاني: ٥/ ٤١ بتصرف في العبارة

بحسب هذه القراءات اختلف الصحابة والتابعون في فرض الرجلين في الوضوء فمن قرأ (وأرجلَكم) بالنصب عطفا على الأيدي جعل فرض الرجلين (الغَسل) نقله الطبري عن عمر، وابن مسعود، وابن عمر، وعلي رضي الله عنهم أجمعين (٥٤).

ومن قرأ (وأرجلكم) بالجر عطفا على الرؤوس جعل فرض الرجلين (المسح) نقله القفال عن ابن عباسَ، وأنس بن مالك، وعكرمة، والشعبي وأبي جعفر محمد بن علي الباقر، وهو مذهب الإمامية من الشيعة (٥٥).

فقد روى عن ابن عباس: الوضوء غسلتان ومسحتان، وكان أنس إذا مسح رجليه بلهما، وروى عنه: نزل القرآن بالمسح، والسنة بالغسل، وكان عكرمة يمسح على رجليه ويقول: ليس في الرجلين غسل، إنما نزل فيهما المسح، وقال الشعبي: نزل جبريل عليه السلام بالمسح، ثم قال: ألا ترى أن التيمم يمسح فيه ماكان غسلا، ويلغي ما كان مسحا؟ وروى عن أبي جعفر أنه قال: امسح على رأسك وقدميك، وقال قتادة: افترض الله غسلتين ومسحتين (٥٦).

واحتج القائلون بالغسل لقراءتهم بالنصب بما ثبت في السنة المطهرة بالأحاديث الصحيحة من غسل النبي صلى الله عليه وسلم رجليه في وضوئه فقد روى البخاري من حديث عثمان رضي الله عنه أنه توضأ وغسل كل رجل ثلاثا، ثم قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ نحو وضوئي هذا.

قال ابن حجر: وقد تواترت الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صفة وضوئه أنه غسل رجليه وهو المبين لأمر الله تعالى، وجاء في حديث عمروبن عنبسة الذي رواه ابن خزيمة مطولا في فضل الوضوء.. (ثم يغسل قدميه) كما أمره الله تعالى. يقول ابن حجر: ولم يثبت عن أحد من الصحابة خلاف ذلك؛ إلا عن قليل منهم، وقد رجعوا عنه (٥٧).

وبماثبت أيضا عن النبي صلى الله عليه وسلم من توعده الأعقاب بالنار في حديث

---

(٥٤)الطبري: ٦/ ٨١

(٥٥) الفخر الرازي: ١١/ ٦١

(٥٦) المحرر الوجيز: ٤/ ٣٦٩

(٥٧) فتح الباري: ١/ ٢١٣

عبدالله بن عمرو قال: تخلف النبي صلى الله عليه وسلم عنا في سفرة سافرناها، فأدركنا وقد رهقنا العصر، فجعلنا نتوضأ ونمسح على أرجلنا فنادى بأعلى صوته «ويل للأعقاب من النار» مرتين أو ثلاثا.

قال ابن حجر: (قوله: نمسح على أرجلنا) انتزع منه البخاري أن الإنكار عليهم كان بسبب المسح، لا بسبب الاقتصار على غسل بعض الرجل؛ فلهذا قال في الترجمة (باب غسل الرجلين ولايمسح على القدمين) ومعنى الوعيد ـ كما قال البغوي: ويل لأصحاب الأعقاب المقصرين في غسلها، وقيل: أراد أن (العقب) مختص بالعقاب إذا قصر في غسله (والويل): واد في جهنم، قال ابن خزيمة: لو كان الماسح مؤديا للفرض لما توعد بالنار، قال ابن حجر: أشار بذلك إلى ما في كتب الشيعة من أن الواجب المسح؛ أخذا بظاهر قراءة (وأرجلكم) بالخفض[58] عطفا على الرأس، وليس بأقوى من العطف على الأيدي؛ إذ وقع الحد في الأرجل والأيدي، وعطف المحدود على المحدود أولى[59].

كذلك فإن الأخبار الكثيرة وردت بإيجاب الغَسل، والغَسل مشتمل على المسح، ولاينعكس؛ فكان الغَسل أقرب إلى الاحتياط فوجب المصير إليه، وعلى هذا يجب القطع بأن غسل الرجلين يقوم مقام مسحهما[60].

ولم يكتف القائلون بالغَسل بالاحتجاج لمذهبهم، بل راحوا يؤولون قراءة الخفض تأويلا ينفي الاستدلال بها على وجوب المسح فقالوا:

١ ـ إن المراد بالمسح في الرجلين هو الغَسل ـ قال القرطبي وهو صحيح ـ فإن لفظ المسح مشترك يطلق بمعنى المسح ويطلق بمعنى الغسل، فقد جاء عن أبي زيد الأنصاري بأن المسح في كلام العرب يكون غسلا، ويكون مسحا، ومنه يقال للرجل إذا توضأ فغسل أعضاءه قد تمسح، ويقال: مسح الله مابك، إذا غسلك من الذنوب، ومسح المطر الأرض، إذا غسلها؛ فإذا ثبت بالنقل عن العرب أن المسح يكون بمعنى الغسل؛ فترجح قول من قال: إن المراد بقراءة الخفض

(٥٨) فتح الباري: ١/٢١٣

(٥٩) الكشف: ١/٤٠٧

(٦٠) روح المعاني: ٥/٧٤

الغَسل[٦١] .

ولكن ـ صاحب التحرير ـ لم يستحسنه في تأويل الآية ؛ فقال : إن صح ، لا يصح أن يكون مرادا هنا ؛ لأن القرآن فرق في التعبير بين الغسل والمسح في أعضاء الوضوء[٦٢] .

وأجيب عن ذلك بأن أحدا لاينكر اختلاف فائدة اللفظين لغة وشرعا ولا تفرقة الله تعالى بين المغسول والممسوح من الأعضاء ، ولكننا ندعى أن حمل المسح على الغسل في بعض المواضع جائز ، وليس في اللغة والشرع ما يأباه ؛ على أنه قد ورد في كلامهم[٦٣] .

كما قيل أيضا : لو كان «المسح» لفظا مشتركا يأتي بمعنى «الغسل» ، لسقط الاستدلال بخبر النبي صلى الله عليه وسلم أنه «غسل رجليه» ؛ لأنه على هذا يمكن أن يكون مسحهما فسمى المسح غسلا .

وأجيب بأن حمل المسح على الغسل لداع لايستلزم حمل الغسل على المسح بغير داع ؛ فكيف يسقط الاستدلال به[٦٤] .

٢ ـ إن عطف الأرجل على الرءوس إنما هو عطف على اللفظ دون المعنى وهذا أيضا يدل على الغسل ؛ فإن المراعى هو المعنى لا اللفظ ، وإنما خفض على الجوار كما تفعل العرب ، وقد جاء في بعض قراءات القرآن ، كقراءة أبي عمرو ، وابن كثير (يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ) ٥٥/ ٣٥ بجر نحاس ، وكقراءة حمزة والكسائي (وَحُورٌ عِينٌ) ٥٦/ ٢٢ بخفضهما ، وفي شعر العرب كقول زهير :

لعب الزمان بها وغيرها ∴ بعدي سوافي المور والقطر

قال أبو حاتم : كان الوجه (القطر) بالرفع ولكنه جره على جوار (المور) وفي أمثالهم كقولهم : (هذا جحر ضب خرب) فجروه وإنما هو رفع . وهو مذهب الأخفش وأبي عبيدة ، وانتصر له الألوسي وحسنه . ولكن النحاس رده وأنكره

---

(٦١) القرطبي : ٦/ ٩٢

(٦٢) التحرير والتنوير : ٦/ ١٣١

(٦٣) روح المعاني : ٥/ ٧٥

(٦٤) روح المعاني : ٥/ ٧٥

وقال: هـذا غلط عظيم؛ لأن الجوار لايكون في الكلام أن يقاس عليـه، وإنما هو غلط ونظيره الإقواء.

كما رده ابن خالويه وقال: ولا وجه لمن ادعى أن «الأرجل» مخفوضة بالجوار؛ لأن ذلك مستعمل في نظم الشعـر لـلاضطـرار، وفي الأمثـال، والقـرآن لايحمل على الضرورة وألفاظ الأمثال.

وأنكـره كذلك أبـو حيان وقـال: هـو تأويل ضعيف جدا، ولم يـرد إلا في النعت حيث لايلبس على خلاف فيه.

وماجاء ـ على ما مثّل بـه ـ من القراءات في هذه المواضع لم يكن تأويله على الجوار ـ على ضعفه وقبحه ـ بأولى مما أوله بـه العلماء والقراء من تأويلات أخرى أقوى لغة وأحسن تفسيرا(٦٥).

٣ ـ إن الخفض في «الأرجل» إنماّ جاء مقيـدا لمسحهما حالـة كون الـرجلين في خفين، وتلقينـا هذا القيـد من الرسـول صلى الله عليـه وسلم؛ إذ لم يصح عنه أنـه مسح رجليه إلا وعليهما خفان، فبين صلى الله عليـه وسلم بفعله الحال التي تغسل فيها الأرجل، والحال التي تمسح فيها وحسنه القرطبي.

وبهذا التأويل قال ابن العربي: إنما جاء (الخفض) ليبين أن الرجلين يمسحان حال الاختيـار على حـائل، وهما الخفان بخـلاف سـائر الأعضـاء، فعطف بـالنصب مغسولا على مغسـول، وعطف بالخفض ممسـوحا على ممسوح وصح المعنى فيه.

ومـال الألوسي إليـه، ولكنه أورد مـا اعترض به عليـه، من أن الماسح على الخف ليس ما سحـا على الرجل حقيقة ولاحكما، لأن الخف اعتبر مانعـا سريان الحدث إلى القـدم فهي طـاهـرة، وماحل بـالخف أزيل بـالمسح، فهـو على الخف حقيقـة وحكما، وأيضـا فإن المسح على الخف لايجب إلى الكعبين اتفـاقـا. ومن ثم قـال الألوسي: إن هذا الوجه لايخلو عن بعد، وأن القلب لايميل إليه(٦٦).

٤ ـ إن الخفض لايـدخل الأرجل في حكم المسح، ذلك لأن الأرجل من بين الأعضاء

---

(٦٥) راجع: القـرطبي: ٦/ ٩٤، وروح المعـاني: ٥/ ٧٦، الحجة لابن خـالـويه: ١٢٩، البحـر المحيط لأبي حيـان: ٣/ ٤٣٧، والكشف: ٢/ ٣٠٢ـ٣٠٤

(٦٦) راجع: القرطبي: ٦/ ٩٣، أحكام القرآن لابن العربي: ٢/ ٥٧٨، روح المعاني: ٥/ ٧٦.

الثلاثة المغسولة، تغسل بصب الماء عليها، فكانت مظنة للإسراف المذموم المنهي عنه، فعطفت على الثالث الممسوح، لا لتمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها، وقيل «إلى الكعبين» فجيء بالغاية إماطة لظن ظان يحسبها ممسوحة لأن المسح لم تضرب له غاية في الشريعة[٦٧].

ولكن هذا التأويل ـ على وجاهته ـ لاينهض مانعا من استدلال الآخرين بقراءة الخفض على ماذهبوا إليه من وجوب المسح.

هذا . . بل ذهب القائلون بالمسح إلى أن قراءة (أرجلكم) بالنصب تقتضي المسح أيضا؛ ذلك أنها معطوفة على محل الرءوس لقربه فيتشاركان في الحكم، وهو مذهب مشهور للنحاة، فكيفما قرئت الأرجل خفضا أو نصبا فوظيفتها المسح مثل الذي عطفت عليه.

وقرر الرازي هذا التأويل بعبارة أخرى فقال: إن عامل النصب في قوله (وأرجلكم) هو قوله (وامسحوا) ويجوز أن يكون هو (فاغسلوا) لكن العاملين إذا اجتمعا على معمول واحد كان إعمال الأقرب أولى فوجب أن يكون عامل النصب في (أرجلكم) هوقوله (وامسحوا) فثبت أن قراءة النصب توجب المسح أيضا[٦٨].

ورده أهل السنة بأن العطف على المحل خلاف الظاهر، والظاهر العطف على المغسولات، والعدول عن الظاهر إلى خلافه بلا دليل لايجوز، وإن استدلوا بقراءة الجر، فلن تصلح دليلا لما سبق من احتمالها للتأويل.

وحتى لو عطفت على محل (برءوسكم) إن جاز؛ فلن يفهم منه سوى الغسل، إذ أن من القواعد المقررة في العربية أنه إذا اجتمع فعلان متغايران في المعنى، ويكون لكل منهما متعلق ـ جاز حذف أحدهما، وعطف متعلق المحذوف على متعلق المذكور، كأنه متعلقه، وذلك كقول الشاعر:

ياليت بعلك قد غدا ∴ متقلدا سيفا ورمحا

فإن المراد وحاملا رمحا، ومثله قول الشاعر:

---

(٦٧) الكشاف: ١/ ٦١١

(٦٨) الفخر الرازي: ١١/ ١٦١.

لما حططت الـــــرحل عنهـــا واردا ∴ علفتهـــا تبنـــا ومـــاء بـــاردا

والتقدير: علفتها تبنا، وسقيتها ماء باردا

وكذلك يقدر في الآية (وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ) أي واغسلوا أرجلكم.

قـال ابن العربي: فإن قيل: في الأبيـات عطف واشتراك في الفعل ـ وإن لم يكن بـه مفعولا؛ اتكالا على فهم السـامع للحقيقة، وأين ذلك في الآية؟ قلنـا: وهاهنا عطف الـرجلين على الرءوس وأشركهما في فعلهـا، وإن لم يكن به مفعـوله تعـويلا على بيـان المبلغ ـ وهو النبي ـ وقد بلغ(٦٩).

وهكذا بلغ الشوط نهايته بين الفريقين وكانا فيه ـ كما قال الألوسي ـ كفرسي رهان. وباستقراء هذه المساجلة يعز على باحث أن يقطع بترجيح مذهب على مذهب، حتى مع نصـوص السنـة الواردة في الموضـوع؛ إذ أن لكل فـريق مستنـدا من الأحـاديث، ولاتكفي قـوة مااستـدل به أهل السنـة من الأحـاديث متنا وسنـدا؛ فإن التأويل وارد عليهـا، الأمر الـذي جعل الترجيح غير ميسـور لطالبـه، ويكفي أن نشير في ذلك إلى أقوال بعض العلماء، فقـد قيل: إن أحاديث أهل السنة على صحتهـا يمكن حملها على أنها واردة قبل نـزول القرآن بـآيـة الوضـوء ـ بقـراءتيهـا ـ في سـورة المائدة، وهي من أخريات مـانزل من القرآن، إذ أن من المعلوم أن الـوضوء سابق عمليا، متـأخر تلاوة وتنزيـلا، وإن الغسل كان فرض الـرجلين بالسنة، فلما جـاء القرآن بالقـراءتين في آية الوضـوء كانت قراءة النصب إقرارا للتشريـع العملي السابق بالسنة، وجـاءت قراءة الجر بحكم لاحق وهـو جـواز المسح، وإن كـان أحـدهما أولى لأخـذ النبي بـه وهـو الغَسل، أخذا بأحســن ماأنزل إليـه من ربه ــ إن صح أنه غسل ولم يمسح ــ وإلى هذا أشار أنس بن مالك رضي الله عنه بقوله: نزل القرآن بالمسح، والسنة بالغسل، وليس سديـدا ماذهب إليه ابن عاشـور في تعقيبه على قول أنس: وهـذا أحسن تأويل لقراءة الجر، فيكون مسـح الرجلين منسـوخا بـالسنة(٧٠). إذْ هو منـازع بعدم جـواز نسخ القرآن بالسنة عند بعض العلماء، وحتى القائلـون بجوازه اشترطوا السنة المتواترة دون

---

(٦٩) راجع: روح المعاني: ٥/ ٧٦ـ٧٧، أحكام القرآن: ٢/ ٥٧٨ ـ ٥٧٩

(٧٠) التحرير والتنوير: ٦/ ١٣١

الأحادية، ومع جوازه أيضا لم يجدوا له واقعا في التشريع[٧١].

كما حملوا حديث عبدالله بن عمرو (. . . ويل للأعقاب من النار) ، فقد رواه في سفرة سافرها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ووقع في رواية مسلم أنها كانت من مكة إلى المدينة، ورجحها ابن حجر أنها كانت عند عودته من عمرة القضاء في السنة السابعة من الهجرة مستندا في ذلك إلى أن هجرة عبدالله بن عمرو كانت في ذلك الوقت أو قريبا منه[٧٢]. حملوه إما على أنه كان قبل نزول آية الوضوء، وإما على أن المراد به الوعيد لأصحاب الأعقاب النجسة تنبيها منه للذين قد يكتفون بالمسح ألا يتركوا أعقابهم دون تطهير، قياسا على اشتراط طهارة الرجلين عند لبس الخفين لجواز المسح عليهما؛ لقوله صلى الله عليه وسلم من حديث المغيرة حين هوى لينزع خفيه: دعهما فإني أدخلتهما طاهرتين، والطهارة المقصودة هنا على حد ماقال داود: إذا لم يكن على رجليه نجاسة عند اللبس جاز له المسح، وإن كان غيره قد حملها على الطهارة الشرعية في الوضوء[٧٣].

وذكر النيسابوري من رد القوم على أحاديث أهل السنة أنها أحاديث آحاد، لاتعارض القرآن ولاتنسخه[٧٤]. وعلى هذا النحو أيضا رد الألوسي أحاديث الشيعة في هذه القضية.

ومن ثم كان علي أبي جعفر النحاس - أمام تعذر الترجيح - أن يقول: إن المسح والغسل واجبان جميعا، فالمسح واجب على قراءة الخفض، والغسل واجب على قراءة النصب، والقراءتان بمنزلة آيتين، يعمل بهما إذا لم يتناقضا[٧٥].

وقريب منه مانسب إلى الحسن البصري، وابن جرير الطبري من أنهما رأيا التخيير بين الغسل والمسح وجعلا القراءتين بمنزلة روايتين في الأخبار يعمل بهما على التخيير

---

(٧١) مناهل العرفان: ٢/ ١٣٣ـ ١٤٢

(٧٢) فتح الباري: ١/ ٢١٣

(٧٣) فتح الباري: ١/ ٢٤٧

(٧٤) النيسابوري: ٦/ ٧٤

(٧٥) القرطبي: ٦/ ٩٢

إذا لم يمكن ترجيح إحداهما[٧٦] . ومن ثم قال السيوطي : إنه لاإشكال في الآية بحسب القراءتين عند المخيرين .

غير أني لم أر القول بالتخيير المنسوب إلى الطبري مذهبا له في تفسيره، إذ أنه تأول الآية بقراءتيها : النصب والجر على معنى يجمع بين الغسل والمسح فقال : أمر الله بعموم مسح الرجلين بالماء في الوضوء، كما أمر بعموم مسح الوجه بالتراب في التيمم، وإذا فعل المتوضىء بالرجلين ذلك كان مستحقا اسم ماسح غاسل ؛ لأن غسلهما يعني إمرار الماء عليهما، أو إصابتهما بالماء، وأن مسحهما يعني إمرار اليد أو ماقام مقام اليد عليهما، فإذا فعل ذلك بهما فاعل فهو غاسل ماسح ؛ ولهذا المعنى الذي وصفناه كره مَنْ كره للمتوضىء الاجتزاء بإدخال رجليه في الماء دون مسحهما بيده أو ماقام مقام اليد، ومن ثم كان صوابا من قرأ ذلك «نصبا» لما في ذلك من إمرار الماء عليهما، وكان صوابا كذلك من قرأ ذلك «جرا» لما في ذلك من إمرار اليد عليهما، وإن كان كذلك وكانت القراءتان كلتاهما حسنا وصوابا ؛ فأعجب القراءتين إليّ قراءة الجر لما وصفت من جمع المسح للمعنيين اللذين وصفت، ولأنه بعد قوله (وامسحوا برءوسكم) فالعطف به على الرءوس لقربه منه أولى من العطف (بالنصب) على الأيدي، وقد حيل بينه وبينها بقوله تعالى ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾[٧٧] .

وخلاصة مانذهب إليه في هذه القضية أن نقول ـ ماقاله ابن العربي ـ من أن الله تعالى عطف الرجلين على الرأس فقد ينصب على خلاف إعراب الرأس، أو يخفض مثله، والقرآن نزل بلغة العرب، وأصحابه رؤساؤهم وعلماؤهم لغة وشرعا، وقد اختلفوا في ذلك، فدل على أن المسألة محتملة لغة، محتملة شرعا[٧٨] . ومن ثم فلا نرى بأسا أن تظل كل قراءة بإعرابها لغة وتشريعا، وإن اختلاف الحكم ـ على ماتقتضيه كل منهما ـ سمة من سمات التشريع الإسلامي في إرادة اليسر ورفع الحرج لاينبغي تجاوزها بحمل العباد على حكم دون سواه، ومن ثم كان غير سديد أن يقال فرض الرجلين الغسل دون سواه، أو فرضهما المسح دون سواه، وإنما الغسل والمسح

(٧٦) التحرير والتنوير : ٦/ ١٣١

(٧٧) الطبري : ٦/ ٨٦

(٧٨) أحكام القرآن : ٢/ ٥٧٧

جائزان شرعا، على نحو ما جاز شرعا ـ في ضوء هذه الآية بقراءتيها ـ القول بالترتيب في الوضوء حيث أدخل ممسوحا بين مغسولين على قراءة من (نصب الأرجل)، والقول بعدم الترتيب على قراءة من خفضها لتوالي ممسوحين بعد مغسولين، وأن الواو لمطلق الجمع، وكما وسعنا خلاف المذاهب في وجوب الترتيب، وعدم وجوبه، فليسعنا الخلاف أيضا في الغسل والمسح؛ بأيهما أخذ المكلف صح وضوءُه.

القضية الخامسة: عقد الأيْمان بين المرة والتكرار

في قوله تعالى ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ . . . ﴾ ٥/ ٨٩

— قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وحفص عن عاصم (بما عقدتم) بتشديد القاف

— وقرأ حمزة، والكسائي، وأبوبكر والمفضل عن عاصم وخلف (بما عقدتم) بالتخفيف

— وقرأ ابن ذكوان عن عبدالله بن عامر (بما عاقدتم الأيمان) بألف.

اختلف في عقد الأيمان أيكون عقدها بالحلف مرة واحدة، ويكون الحنث فيها موجبا للكفارة، أم لايكون عقدها إلا بتكرار الحلف، ولا كفارة إلا مع التكرار؟

إن منشأ هذا الخلاف راجع — فيما يبدو — إلى اختلاف القراءات في قوله تعالى (بما عقدتم الأيمان) بالتشديد، والتخفيف.

قال الطبري: (عقدتم الأيمان) بتشديد القاف بمعنى: وكدتم الأيمان ورددتموها، وبالتخفيف على معنى: أوجبتموها على أنفسكم وعزمت عليها قلوبكم. ولما رأى أن قراءة (عقدتم) بالتشديد يقتضي ظاهرها عدم لزوم الكفارة إلا مع تكرار الحلف، فضّل عليها قراءة التخفيف حيث تقتضي لزوم الكفارة بالحنث في حلف مرة واحدة، وهو ـ عنده ـ ما أجمع عليه العلماء . . ثم قال: وإذا كان معلوما بذلك أن الله تعالى مؤاخذ بالحلف العاقد قلبه على حلف وإن لم يكرره، ولم يردده ـ لم يكن للقراءة بالتشديد وجه مفهوم[٧٩].

(٧٩) الطبري: ٧/ ١٠.

وقال ابن العـربي : اختلف العلماء في تأويل قولـه (عقدتم الأيمان) بتشديـد القاف على أربعة أقوال :

الأول : قال مجاهد : تعمدتم ؛ أي ماقصدتم إليه احترازا من اللغو .

والثاني : قال الحسن : ماتعمدتم به المأثم ، يعني مخالفة اليمين فحينئذ تكون الكفارة .

والثـالـث : قـال ابن عمر رضي اللـه عنهما : التشـديـد يقتضي التكرار فـلا تجب عليـه الكفارة إلا إذا كرر اليمين .

قال ابن العـربي : وهو قول لم يصح عنه عنـدي لضعفه ، فقد قال النبي صلى اللـه عليه وسلم ـ لرهط من الاشعريين استحمله فقـال : والله لاأحملكم ، وماعندي ما أحملكم عليه ، ثم مالبثوا أن حملهم فذكروه يمينه .

فقال : وإني واللـه إن شاء اللـه لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيرا منهـا إلا كفرت عن يميني وأتيت الـذي هـو خير[٨٠] . فـذكر النبي صلى اللـه عليه وسلم وجـوب الكفارة في اليمين التي لم تتكرر .

والرابع : وهو قول مجاهد أيضا : إن التشـديد في التأكيد محمول على تكرار الصفات في القسم مثل قولنا : والله الذي لاإله إلا هو .

قال ابن العربي : إن قولنا (والله) يقتضي جميع أسماء الله الحسنى ، وصفاته العليا ، فإذا ذكر شيئا من ذلك فقد تضمنه قوله (والله) .

ثم قال : والذي يتحصل من معنى التشـديد على وجه صحيح أن يقصد اليمين ثم يؤكد الحلف بالقصد الصحيح إلى المحلوف عليه ، فهذاهو العقد الثاني ، الذي حصل به التكـرار أو التأكيد ، بخلاف اللغـو فإنه قصد اليمين ، ولكن فـاته التأكيد بـالقصد الصحيح إلى المحلوف عليه[٨١] .

وذكر ابن عطيـةعن أبي علي الفارسي : من شـدد القاف في قولـه (عقدتم) احتمل أمرين : أحدهما أن يكون لتكثير الفعل ؛ لأنه خاطب جماعة .

---

(٨٠) صحيح البخاري فتح الباري : ١١/ ٤٣٨ ـ ٥١٨

(٨١) أحكام القرآن : ٢/ ٦٤٤ ـ ٦٤٥

والآخر: أن يكون عقّد مثل ضعّف لايراد التكثير.

وأما من قرأ (عقدتم) بالتخفيف جاز أن يراد به الكثير من الفعل والقليل[82].

وذكر ابن الجوزي عن أبي يعلى: أن قراءة التشديد لاتحتمل إلاعقد قول ـ إذ لايتأتى التكرار إلاّ به ـ فأما المخففة فتحتمل عقد القلب وعقد القول[83].

وذكر القرطبي عن أبي عبيد: أن التشديد يقتضي التكرار مرة بعد مرة، ولست آمن من أن يلزم من قرأ بتلك القراءة ألا توجب عليه كفارة في اليمين الواحدة حتى يرددها مرارا. وهذا قول خلاف الإجماع.

وروى عن نافع أن ابن عمر رضي الله عنهما كان إذا حنث من غير أن يؤكد اليمين أطعم عشرة مساكين، فإذا وكّد اليمين اعتق رقبة، قيل لنافع مامعنى وكّد اليمين؟ قال أن يحلف على الشيء مرارا[84].

وقال النيسابوري: قرىء بالتخفيف وهو صالح للقليل والكثير، ومن قرأ بالتشديد للتكثير فهذه القراءة توجب سقوط الكفارة عن اليمين الواحدة. وأجاب الواحدي بأن (عقد) بالتخفيف والتشديد واحد في المعنى، ولو سلم فالتكرير يحصل بأن يعقدها بقلبه ولسانه، أما لوعقد اليمين بأحدهما دون الآخر فلا كفارة[85].

وقال ابن عاشور: (عقدتم) بالتشديد يفيد المبالغة في فعل (عقد)، وقراءة (عقدتم) بالتخفيف كافية في إفادة التثبيت، والمقصود أن المؤاخذة تكون على نية التوثيق باليمين فالتعبير عن التوثق بثلاثة أفعال في كلام العرب (عقد) مخففا ومشددا و(عاقد) بالألف[86].

من خلال هذا العرض رأينا أن بعض العلماء يقرر أن قراءة (عقدتم) بالتشديد تقتضي بظاهرها أن اليمين لاتنعقد إلا بتكرار الحلف، وتلك هى التي يؤاخذ الله عليها الحالف بمعنى إن حنث فيها لزمته الكفارة، وكأن لامؤاخذة ولا كفارة فيها دون

(٨٢) المحرر الوجيز: ٥/ ١٥

(٨٣) زاد المسير: ٢/ ٤١٢

(٨٤) القرطبي: ٦/ ٢٦٦

(٨٥) النيسابوري: ٧/ ٢٣

(٨٦) التحرير والتنوير: ٧/ ١٩.

التكرار؛ ذكره الطبري، وابن العربي عن ابن عمر رضي الله عنهما، والقرطبي عن ابي عبيد ولكن هذا المقتضى من ظاهر الآية لم يعتمده أحد من الفقهاء تشريعا يعول عليه في قضية الأيمان، بل إن الإجماع على خلافه لما ثبت بالسنة الصحيحة عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الكفارة لازمة مع الحنث في اليمين وإن لم يتكرر الحلف على نحو ما أشار إليه حديث الرسول صلى الله عليه وسلم مع الرهط الأشعريين، وفسره ابن الأثير مبينا قوله صلى الله عليه وسلم (أحلف) أي أعقد شيئا بالعزم والنية، وجاء قوله: (على يمين) تأكيدا لعقده، وإعلاما بأنه ليس لغوا، وقال الطيبي: في قوله (أحلف عليها) صفة مؤكدة لليمين، والمعنى: لا أحلف يمينا جزما لالغو فيها ثم يظهر لي أمر آخر يكون فعله أفضل من المضي إلى اليمين المذكور إلا فعلته، وكفرت عن يميني. ولما صح من أقوال المفسرين أن التشديد في قوله تعالى (عقدتم الأيمان) لايلزم منه تكرار الحلف، بل هو محمول على ان المراد منه ماتعمدتموه وقصدتموه بألسنتكم وقلوبكم احترازا من اللغو. ولما صح كذلك من أن ابن عمر رضي الله عنهما ـ وهو المنسوب إليه هذا القول ـ قد رجع عنه فيما رواه عنه نافع من أنه كان إذا حنث من غير أن يؤكد اليمين أطعم عشرة مساكين، وإذا وكد اليمين بالتكرار أعتق رقبة، وهذا الذي أخذ به ابن عمر نفسه من اختلاف الكفارة بين المرة والتكرار ليس تشريعا تويع فيه، وإنما هو شيء حمله عليه ورعه ولم يلزم به أحدا.

ومن ثم كان صوابا ما أخذ به صاحب «المنار» عن الراغب الأصبهاني في تأويل قوله تعالى (لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ) من أن اللغو من الكلام هو ما لايعتد به، وهو الذي يورد لا عن روية وفكر، فيجري مجرى (اللغا) وهو صوت العصافير ونحوها من الطيور، إلى أن قال: ومنه اللغو في الأيمان، أي وذلك مايجري وصلا للكلام بضرب من العادة. وفي قوله تعالى (وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ) من أن تعقيد الأيمان هو توثيقها بالقصد والنية، أو ماصممتم عليه منها وقصدتموه، أي أن المؤاخذة في الأيمان إنما تكون في المؤكد الموثق منها بالقصد الصحيح والنية، كما قال في سورة «البقرة» ـ في مقابلة نفى المؤاخذة باللغو (وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ).

وإذا كانت المؤاخذة في الأيمان المؤكدة بالحلف المقصود لفظه وبالقصد المنعقد عليه

قلبه؛ كانت قـراءة التشديد أدل عليها، وأوضح في المراد بها؛ لما يؤذن بـه التشديد من المبـالغـة في فعله، ولعل هـذا هـو الـوجـه المفهوم الـذي يبحث الطبري عنـه في تلك القراءة.

ولكن لما كـان التشديـد يـؤذن باحتمالات أخـرى منها التكـرار مثـلا الذي تبـادر احتماله؛ جاءت قرارة (عقدتم) بالتخفيف لرفع توهم أن اليمين لاتنعقد إلا بالتكرار، ولاكفارة إلا فيها وإن القدر المشترك بين القـراءتين، أوبين الفعلين (عقَد وعقد) مخففا ومشددا كاف في تحقق الأيمان المنوط بها الحكم في المؤاخذة والتكفير عند الحنث فيها.

وربما كـان قـول الواحـدي بأن (عقـد) بـالتخفيف والتشديـد على معنى واحـد، صحيحا من هذا الوجه.

ولعل هذا هـو ما أشـار إليه (صاحب الكشف) عنـد احتجاجـه لقراءة التخفيف حيث قال: فـالتخفيف فيه إلـزام الكفارة وإن لم يكـرر، وفيه رفع لما يتوهـم من قراءة التشديد من أن الكفارة لاتلزم إلا من كرر اليمين(٨٧).

وإن القراءتين - في رفع احداهما مايتوهم من الأخرى - نظير الآيتين في القرآن ترفع إحـداهما ــ بما زيد فيهـا ــ مـا يتوهم من مثيلتهـا، كقـولـه تعالى (وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ أَيْنَ شُرَكَآءِى قَالُوٓاْ ءَاذَنَّٰكَ مَا مِنَّا مِن شَهِيدٍ) ٤١/ ٤٧ فهـذه الآية توهم بظاهرهـا أنه تعالى يعترف بشركاء لـه، بإضافـة الشركاء إلى نفسـه، فيجيء قولـه تعالى (وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَآءِىَ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ) ٢٨/ ٧٤، بزيـادة قـولـه (ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ) رافعا لما يتوهم من الآية الأولى.

وهذا الـذي ذهبنا إليه فيما تؤذن بـه قراءة التخفيف من رفع التوهم، هو مـا قرره العلماء من فوائد تعدد القراءات، إذ عدوا منها (رفع توهم ماليس مرادا)(٨٨).

---

(٨٧) الكشف: ١/ ٤١٧

(٨٨) راجع مناهل العرفان: ١/ ١٤١

القضية السادسة: جزاء صيد المحرم بين المثل والقيمة

في قوله تعالى (يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ) ٥/ ٩٥

— قرأ حمزة، والكسائي، وعاصم (فجزاء مثلَ ماقتل) برفع مثل

— وقرأ ابن كثير، ونافع، وابو عمرو، وابن عامر (فجزاءُ مثلِ) بخفض مثل[٨٩].

اختلف التأويل في القراءتين، فقراءة الرفع على معنى: فعليه جزاء مماثل للمقتول من النعم، وبعبارة أخرى: فعليه جزاء من النعم مماثل للصيد المقتول، وهذه القراءة تقتضي أن يكون المثل هو الجزاء بعينه، لأن الصفة عين الموصوف، وقوله (من النعم) تفسير للمثل، وإذا كان المثل هو الجزاء صح قول من قال (من النعم) صفة لجزاء.

أما قراءة الجر بالإضافة فتقضي أن يكون (المثل) غير (الجزاء) حيث لأيضاف الشيء إلى نفسه، ويقتضي أيضا أن يكون تأويلها مؤديا إلى أن الواجب على قاتل الصيد أن يجزي مثله من الصيد بمثله من النعم، وليس ذلك مذهبا لأحد من الفقهاء، إذ ادعى الطبري الإجماع على أن الجزاء للمقتول، لا لمثل المقتول الذي لم يقتله.

ومن ثم رد الطبري هذه القراءة، وجعل قراءة (الرفع) أولى منها بالقبول عنده، حيث لامسوغ لها عنده إعرابا ولاتشريعا[٩٠].

هذا على حين يرى ابن العربي أن قراءة الخفض بالإضافة صحيحة رواية، صواب معنى، أما رواية: فهي قراءة جمهور القراء من المكيين، والمدنيين، والبصريين، والشاميين، وأما معنى: فهي على تقدير إقحام لفظ (مثل) وذلك كقولهم: انا أكرم مثلك، اي: أكرمك، وهو سائغ في اللغة، ونظيرها في التأويل قوله تعالى (ليس كمثله شيء) أي: ليس هو كشيء، إذ المراد بالمثل الشيء بعينه[٩١].

ولكن الألوسي لايسيغ في آية الجزاء ان يكون (المثل) مقحما — أي زائدا ـ إذ يصير المعنى: فجزاء ماقتل شيء من النعم، وعليه يفوت اشتراط المماثلة بين الجزاء والمقتول وهو المحكوم به في القضية[٩٢].

وربما كان مدخل الإشكال في القراءة هو حمل الإضافة على أنها من إضافة المصدر

(٨٩) زاد المسير: ٢/ ٤٢٣

(٩٠) الطبري: ٧/ ٢٨

(٩١) أحكام القرآن: ٢/ ٦٧٣

(٩٢) روح المعاني: ١١/ ٢٤

إلى مفعولـه، كقولك: عجبت من ضرب زيـدا، ثم صار: عجبت مـن ضرب زيد، وكأن الأصل فيها: (فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ) ثم صارت (فجـزاء مثل ماقتل من النعم)، والمعنى على تقدير الفعل: فليجز مثل ماقتل من النعم، وهو في التشريع يجزي المقتول، لايجزي مثله الذي لم يقتله.

وعندي ـ كما يفهم من كلام صاحب التحرير ـ أن هذه الإضافة من إضافة المصدر إلى فاعله ــ لا إلى مفعوله ـ، إذ أن (جـزى) يأتي متعديا، ولازما، فمن المتعـدي قوله تعالى: (وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ) ٣/ ١٤٤، ومثـال مصدره قوله تعالى (ذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْمُحْسِنِينَ) ٣٩/ ٣٤، ومن اللازم قوله تعـالى (لَّا يَجْزِى وَالِدٌ عَن وَلَدِهِۦ)٣١/ ٣٣، على معنى: لايقضي، ولايغني، ومنه حديث أبي بردة في الأضحية (اذبحها ولن تجزي عن أحد بعدك) قال ابن حجر: (تجزي) بفتـح أوله غير مهموز أي: تقضي، يقال: جزى عني فلان كذا أي: قضى ومنه قوله تعالى: (لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا) ٢/ ٤٨أي: لاتقضي، قال ابن بري: الفقهاء يقـولون: لاتجزىء، بضم وهمز في موضع لاتقضي، والصواب بـالفتح وترك الهمز، قـال: لكن يجوز الضم والهمز بمعنى الكفايـة يقال: أجزأ عنك، وقال صاحب الأساس: بنـو تميم يقولون: تجزي، بالضم من غير همز، وأهل الحجاز يقولون:

تجزي، بالفتح من غيرهمز، وبهما قرىء قوله تعالى (وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا)[(٩٣)] ٢/ ٤٨.

وإذا كان كـذلك، كان قوله (فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ) من إضافـة المصدر إلى فـاعلـه، فيكـون (جـزاء) مصـدرا بـدلا عن الفعل (يجزي) الـلازم بمعنى: يقضي، ويكفي، والتقديـر: فمثل ما قتل من النعم جزاء عنه، بمعنى: يجزي عنـه مثل ماقتل من النعم، وهذا التأويل سائغ على قراءة الرفع كذلك[(٩٤)].

هذا. وينحو الجصـاص بقراءة الخفض على الإضافة منحي آخـر يصحح به معنى القـراءة على ظاهـرها من فعلهـا المتعدى فيقـول: ومن أضاف جعل الجزاء مصـدرا، وأضافـه إلى المثل، على معنى: أن يكون المثل مثـلا للصيد ــ أي من جنسه ــ فيفيد أن

(٩٣) فتح الباري: ١٠/ ١١

(٩٤) انظر التحرير والتنوير: ٦/ ٤٦

الصيد ميتة محرم لاقيمة له، وأن الواجب اعتبار مثل الصيد حيا في إيجاب القيمة، وتأويلها: فيلجز مثل المقتول ـ لا المقتول ـ إذ المقتول لاقيمة له[٩٥].

وانتقلت المثلية في الآية إلى مثل الصيد من جنسه حيا، وبقى الجزاء على هذا قيميا لامثليا؛ وهو يستقيم استقامة ظاهرة على مذهب أبي حنيفة؛ إذ يرى أن يقوّم الصيد في المكان الذي أصابه المحرم فيه أو في أقرب الأماكن إليه مما يباع فيه ويشرى، وكذا يعتبر الزمان الذي أصابه فيه لاختلاف القيم باختلاف الأمكنة والأزمنة، فإن بلغت قيمته قيمة هدى يخير الجاني بين أن يشتري بها ما قيمته قيمة الصيد فيهديه إلى الحرم، وبين أن يشتري بها طعاما فيعطي كل مسكين نصف صاع من بر أوصاعا من غيره، وبين أن يصوم عن طعام كل مسكين يوما؛ فإن فضل ما لايبلغ طعام مسكين تصدق به، أوصام عنه يوما كاملا، لأنه لم يعهد في الشرع صيام أقل من يوم، وإن لم تبلغ قيمته قيمة هدى؛ اشترى بقيمة الصيد طعاما، ثم لينظرْ كم يكفي من المساكين فيطعم عددهم أيا كان، أو أن يصوم بدلا من الإطعام أياما بعددهم.. ويكون قوله تعالى (من النعم) تفسيرا للهدى المشترى بالقيمة على أحد وجوه التخيير، فإن فعل ذلك يصدق عليه أنه جزى بمثل ماقتل من النعم[٩٦] ـ على اعتبار أن المثل صفة للجزاء على قراءة الرفع.

وذكر الألوسي عن صاحب الهداية في قوله تعالى (من النعم) أنها بيان لما قتل وإن معنى الآية: فجزاء هو قيمة ماقتل من النعم، بجعل المثل بمعنى القيمة وحمل النعم على النعم الوحشية؛ لأن الجزاء إنما يجب بقتل الوحشي لا بقتل الحيوان الأهلي، وقد ثبت ـ كما قال أبوعبيدة والأصمعي أن النعم كما تطلق على الأهلي في اللغة، تطلق على الوحشي كذلك، وكان كلام أبي البقاء حيث قال يجوز أن يكون (من النعم) حالا من الضمير في (قتل) لأن المقتول يكون من النعم مبنيا على هذا..

قال الألوسي: وهو مع بعد إرادته من النظم القرآني الكريم خلاف المتبادر في نفسه، فإن المشهور في اللغة أن النعم هى الإبل والبقر والغنم دون ماذكر، وقد نص

(٩٥) أحكام القرآن: للجصاص: ٢/ ٤٧٣

(٩٦) روح المعاني للألوسي: ٧/ ٢٤

على ذلك الزجاج، وذكر أنه إذا أفردت الإبل قيل لها (نعم)، وإن أفردت البقر والغنم لاتسمي نعما[٩٧].

وكما اختلف في تأويل القراءتين، اختلف كذلك في المراد (بالمثل) في الآية، فقال أبو حنيفة وأبويوسف: المثل هو القيمة دون النظير، فيقوّم الصيد دراهم مراعيا عندالتقويم المكان والزمان ثم يشتري بتلك القيمة هديا إن شاء، أو طعاما يتصدق به، أو عَدْل ذلك صياما.

وقال الشافعي ومحمد بن الحسن: الصيد ضربان: منه ماله مثل، ومنه ما لامثل له، فماله مثل يضمن بمثله من النعم على نحو ماروى من أحكام الصحابة رضي الله عنهم، في الظبى شاة، وفي النعامة بدنة، وفي حمار الوحش بقرة إلى غير ذلك. ومالا مثل له يضمن بالقيمة والجاني مخير فيما له مثل بين ثلاثة أشياء: إن شاء أخرج المثل هديا، وإن شاء قوم (المثل) بدر اهم، فيشتري بها طعاما يتصدق به وان شاء صام، وخير فيما لامثل له بين شيئين: بين أن يقوّم (الصيد) بالدراهم فيشتري بها طعاما يتصدق به، أو أن يصوم[٩٨].

وانتصر كل فريق لمذهبه بأدلة من القرآن، والآثار، والاجماع والقياس، حفلت بها كتب الفقه ــ الأمر الذي يغني عن إعادتها هنا ـ وبخاصة أن الخلاف فيها ليس أثرا لاختلاف القراءات موضوع الدراسة.

ومن طريف ما ذكره ابن العربي حول هذا الخلاف أنه قال: ومن يعجب فعجب من قراءة المكي، والمدني، والبصري، والشامي: (فجزاءُ مثلِ) بالإضافة، وهذا يقتضي الغيرية بين المضاف والمضاف إليه، وان يكون الجزاء لمثلِ المقتول ـ لا المقتول، ومن قراءة الكوفيين: (فجزاءٌ مثلُ) على الوصف، وذلك يقتضي أن يكون الجزاء هو المثل. ثم يقول أهل الكوفة من الفقهاء: إن الجزاء غير المثل، ويقول المكيون والمدنيون، والشاميون من الفقهاء: إن الجزاء هو المثل؛ فيبنى كل فريق منهما مذهبه على خلاف مقتضى ظاهر قراءة قراء بلده[٩٩].

---

(٩٧) روح المعاني: ١١/ ٢٥
(٩٨) الرازي: ١١/ ٨٩ـ٩٥
(٩٩) أحكام القرآن: ٢/ ٦٧٢

هذا . . وقد اختلف أيضا في كيفية الجزاء فقال الشافعي ومالك، وأبو حنيفة على التخيير الذي سبق بين الأشياء الثلاثة من هدى، أو إطعام، أو صيام، وقال أحمد وزفر إنما هو على الترتيب بمعنى أنه إن لم يجد هديا، اشترى طعاما، فإن كان معسرا صام . .

قال ابن الجوزي: والقولان مرويان عن ابن عباس، وبالأول قال جمهور الفقهاء؛ ولكل حجته.

وفي التخيير لمن يكون الاختيار؟ أللجاني؛ وهو مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف، أم للحكمين وهو ما ذهب إليه محمد بن الحسن، ونقل عن الشافعي، ولكل دليله(١٠٠).

هذا . . ويؤكد الخلاف في تلك القضايا ما نؤمن به من عظمة التشريع الإسلامي، ورحابة أحكامه، ويسر كلفته، دون إعنات بالعباد، أو إحراج في التكليف.

والله أسأل أن يتقبل من هذا القول صوابه، وأن يغفر خطأه إنه أهل التقوى وأهل المغفرة.

(١٠٠) راجع: الرازي: ١١/ ٩٤، وزاد المسير: ٢/ ٤٢٦، وروح المعاني: ٧/ ٢٧

مراجع البحث مرتبة حسب ورودها في البحث

١ ـ زاد المسير في علم التفسير : أبو الفرج ابن الجوزي - المكتب الاسلامي ط ٣ - ١٩٨٤ .

٢ ـ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز : أبو محمد بن عطية - الدوحة ط ١ - ١٩٨٣ .

٣ ـ تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) : أبوعبدالله القرطبي - دار الكتاب العربي .

٤ ـ تفسير الطبري (جامع البيان في تفسير القرآن) محمد بن جرير الطبري - دار المعرفة ط ٣ - ١٩٨٧ .

٥ ـ تفسير الكشاف : محمود بن عمر الزمخشري - دار الكتاب العربي ط ٣ - ١٩٨٧

٦ ـ أحكام القرآن : أبو بكر محمد بن العربي - تحقيق علي البجاوي - دار المعرفة بيروت .

٧ ـ تفسير أبي السعود : القاضي أبو السعود العمادي - دار احياء التراث العربي بيروت .

٨ ـ تفسير النيسابوري (غرائب القرآن ورغائب الفرقان) نظام الدين النيسابوري - على هامش الطبري .

٩ـ تفسير التحرير والتنوير : الشيخ محمد الطاهر بن عاشور - الدار التونسية ١٩٨٤ .

١٠ ـ تفسير المنار (تفسير القرآن الحكيم) : محمد رشيد رضا - دار المعرفة - بيروت .

١١ـ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم : شهاب الدين الألوسي - دار إحياء التراث العربي .

١٢ـ الكشف عن وجوه القراءات السبع : مكي بن ابي طالب - تحقيق د . محيي الدين رمضان .

١٣ ـ تفسير فتح القدير : محمد بن علي الشوكاني - دار المعرفة - بيروت .

١٤ ــ الفخـر الـرازي (التفسير الكبير): الامـام الفخـر الـرازي - دار احيـار التراث العربي.

١٥ ــ الحجة في القـراءات السبع: الإمام ابن خـالـويه - تحقيق. د. عبـدالعال سـالم مكرم.

١٦ ــ مختصر تفسير ابن كثير: اسماعيل بن كثير - تحقيق محمـد علي الصـابـوني - دار القرآن.

١٧ ـ فتح الباري بشرح صحيح البخاري: الحافظ شهاب الدين بن حجر - دار احياء التراث العربي.

١٨ ـ تفسير البحر المحيط: أثير الدين أبو عبدالله بن حيان الشهير بأبي حيان - مكتبة النصر - الرياض.

١٩ ـ منـاهل العرفان في علوم القـرآن: محمد عبدالعظيم الزرقـاني: دار احياء الكتب العربية.

٢٠ ـ أحكام القرآن: أبوبكر بن الجصاص - دار الكتاب العربي - بيروت.

جدل القرآن الكريم لأهل الكتاب

دراســـة وتحليـــل

د. خليفة حسين العسال
الاستاذ المساعد بقسم الدعوة والثقافة الإسلامية
كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية

مقدمـة

الحمـد لله رب العالمين والصـلاة والسلام على جميع الأنبيـاء والمرسلين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين

وبعـــد:

فإنـه لما كان العقل البشري يتطلـع دائما إلى قوة الإقنـاع فقـد توصل إلى بغيتـه عن طريق الحجة والبرهـان والعلم، والقرآن الكريم معجزة خالـدة لنبي الإسلام صلى الله عليه وسلم يحاج العقل البشري في أرقى ما وصل إليه من العلم ويتحداه إلى الأبد، وما أن دعا البشر إلى عقيـدة التوحيـد حتى وقف الناس منـه مواقـف متباينة فكـان يسلك معهم مسـالك التوجيـه والإرشـاد ويعامـل خصومـه بما يتنـاسب وأحوالهم العلميـة والاعتقادية ولذا فيجادل كلا من المشركين والمنافقين وأهل الكتاب بما يناسبهم.

حيث يجادل المشركين جـدل هدايـة ودلالـة، ويكـون جدلـه شـديدا وقـاسيـا بل مصحوبا بالتهديد والوعيد عند مجادلته للمنافقين. بينما يجادل أهل الكتاب جدل تخطئة وإلزام لأنهم على علم وبينـة. والجدل ظاهرة إنسانية بـل عالمية لوجـودها في الأجناس البشرية وغيرها كالملائكة وإبليس.

وقد خلق الله الإنسان نـاطقا مفكرا يتوارد عليه من الخواطر والمعلـومات مايجعله مدفـوعا بـالضرورة إلى الإفضاء بها والإفصاح عنهـا، وقد تشتـد وتبرز أشد البروز في مواقف الحجاج والنقاش وتبادل الأفكار واحتكاك بعضها ببعض، موافقة أو مخالفة أو برهنة أو معارضة أو تعليما أو تعلما إلى غير ذلك مما هـو مرتكز في الفطرة الإنسانية، وما تستدعيه طبيعة النوع البشري من التعرف والتفاوت إدراكا وعلما.

فالجدل لايمكن أن يخلو منـه بشر عنده بيان يعبر به عما يختلج في نفســه من مقاصد وأغراض بصرف النظـر عن كيفية هـذا البيان ونوعيتـه. والنفس البشرية مجبـولة عن الدفاع عنها وتقرير مطالبها وإيضاح مقاصدها.

وهـذه النزعـة البيانيـة تتفاعل مـع بعضها ومع العقـول المتفاوتـة والآراء المتباينـة والمشـارب المختلفــة مما يكـون لــه أثـره الفعــال فيما يجري بين النـاس من مجادلات ومناظرات.

فالجدل يرجع بمعناه العـام إلى نزعة البيان والإفصاح المودعوعـة فطريا في الإنسان وهو إما لإظهـار مبدأ أو تصحيح خطأ أو توجيه مفهـوم أو غير ذلك. مما جبلت عليه النفوس البشرية. فالجدل يمثل نزعة إنسانيـة لأنه طبيعة وجبلة في الفطرة الإنسانية قال تعالى ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَـٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا﴾[1].

وجدل القرآن الكريم موضوع حيوي شيق محبب للنفس والعقل معا لما يأتي:

(أ) يجول فيه الفكر ويتلذذ بها يراه من مبادىء عقائدية وحجج منطقية وبراهين عقلية وحسية.

(ب) تجد فيه النفس متعة وجدانية غامرة.

(ج) كما أنه سجل يروى لنا نماذج من جدل الأمم الغابرة منذ أن وجد الإنسان على هذه البسيطة بل ومن قبل وجوده كما في جـدل الملائكة حول وجود آدم المستخلف من الله تعالى في الأرض وجدال إبليس[2].

(د) يصور مـواقف الصراع بين الحق والباطل فيعيش معـه القارىء في متعة وجـدانية تنعكس عليه بالعظة والاعتبار.

وأسلـوب القرآن في الجدل أفضل الأسـاليب وأنجحها لأنـه يستخدم الأسلـوب المناسب لكل مقام وهذه هى المحاجة المحكمة، وكلما كانت أشد إحكاما كانت آثارها أجدى وأنجح وأشد تأثيرا[3].

ذلك لأن القرآن الكريم يصارع الباطل بالحجـة والبرهان حيث يدفعه بالحجة فإذا هو زاهق فتنجلي النتائج بنصرة الحق على الباطل واستعـلائه عليه قال تعالى ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَـٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾[4].

فـالجدل القـرآني يستخـدم البراهين العقليـة والحجج المنطقيـة في معـالجة الأمـور الاعتقـاديـة ويصـور المواقف الحيـة المثـاليـة في جـانب الحق. وبهذا يختلف القـرآن مع

---

(١) الكهف ـ ٥٤

(٢) كما في الآيات ٣٠ ـ ٣٤ من سورة البقرة

(٣) انظر: د. زاهر الألمعي: مناهج الجدل في القرآن الكريم ص ٣٤ ـ ٤٣ بتصرف

(٤) الأنبياء ـ ١٨

الأنـاجيل التي تقـول لـلإنسـان (أطفىء مصبـاح عقلـك واعتقـد وأنت أعمى ولاتستدل)[٥].

فالقرآن الكـريم كرم العقل ورفع من شأنه وحذر من إهمالـه وأشاد في آيات كثيرة بالحجة والبرهان، وأمر الرسول صلى الله عليه وسلم بمجادلة الكافرين وأهل الكتاب كما أمر بدعـوتهم إلى الإيمان قال تعالى: (ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ)[٦].

وقـال تعـالى: (وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ۖ)[٧].

والقرآن لايأتي بـالجدل إلا عند معارضـة خصومـه له وتوارد الشبـه فيلجم القرآن خصومتهم بـالجدل المحكم والاستدلال الملـزم بأسلوب رائع مفحم وهـذا هو المنهج العام لأدلة القرآن. وما ورد بخلاف هـذا من الأدلة فهو لحكمة تقتضيها أسرار التنزيل القرآني.

وقد اقتصر علماء السلف في الجدال على ماتدعـو إليه الحاجة مع فهمهم للنصوص وأبعاد المخاطبات القرآنية إضـافة إلى تحرجهم وورعهم أمام النصوص التي تذم الجدل كقول رسـول الله صلى الله عليـه وسلم (ما ضل قوم بعد هـدى كانوا عليـه إلا أوتوا الجدل ثم قرأ « مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ »[٨]) وقـد عنى العلماء المسلمـون بالجدل عنـايـة شديـدة من بعـد أن نشب الخلاف الفكري بين علماء الأمـة وانتهت عنـايتهم بوضع قـواعد لتنظيم الجدل والمنـاظرة أسموهـا علم الجدل أو علم أدب البحث والمناظرة. وقيل أول من كتب فيه كتبـا أو رسائل مستقلة البزدوي المتوفى سنة ٤٩٣ هـ والعميدي المتوفي سنة ٦١٥ هـ ثم كثر التأليف فيه من بعدهما[٩].

---

(٥) نقلا عن د. زاهر الألمعي: مناهج الجدل في القرآن الكريم ص ١٥.

(٦) النحل ـ ١٢٥.

(٧) العنكبوت ـ ٤٦

(٨) رواه الترمذي عن أبي أمامة رضي الله عنه وقال حسن صحيح انظر سنن الترمذي ج٩ ص٦ ـ ٣٢٥٠ كتاب التفسير ـ٤٨ ـ ط أولى حمص بسوريا سنة ١٩٦٨م، ورواه ابن ماجه في سننه عن أبي أمامة أيضا ج١ ص١٩ من المقدمة ـ ٤٨ باب اجتناب البدع والجدل، والمسند ج٥ ص٢٥٢ و٢٥٦.

(٩) انظر: الشيخ محمد أبو زهرة: تاريخ الجدل ص ٦ ـ ويدلنا النظر في كتب التراجم والكتب التي عنيت بالتأريخ للعلوم على انه قـد وجدت كتب في الجدل قبل البـزدوي، ومن هذه الكتب مـانسب إلى أبي علي الطبري (ت٣٠٥هـ) ولأبي القـاسم الكعبي البلخي (ت ٣١٩هـ) ولأبي الحسن الأشعـري (٣٢٤ على الأرجح) ومنهـا ما نسب إلى أبي منصـور الماتريدي (ت٣٣٣هـ على الأرجح) وإلى القفال الشاشي (ت ٣٣٦هـ) وكل هؤلاء كانوا قبل البزدوي.

التعريف بالجدل:

الجدل: لغة: هو اللدد في الخصومة. والقدرة عليها، وقد جادله مجادلة وجدالا. ورجل جدل ومجدَل ومجدال: شديد الجدل، يقال جادلت الرجل فجدلته جدلا: أي غلبته ورجَل جدل اذا كان أقوى في الخصام، وجادله أي خاصمه، مجادلة وجدالا، والإسم (الجدل) وهو شدة الخصومة[١٠] وهو مأخوذ من الجدل وهو شدة الفتل ومنه قيل لزمام الناقة جديل. يقال جدل الحبل يجدله جدلا أحكم فتله.

والجدل معناه الصرع على الجدالة وهى الأرض سميت بذلك لشدتها. يقال جدله جدلا، وجدله فانجدل وتجدل: صرعه على الجدالة[١١].

وفي الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم (أنا خاتم النبيين في أم الكتاب وإن آدم لمنجدل في طينته[١٢]) أي ملقى على الجدالة وهى الأرض[١٣].

وخلاصة المعنى اللغوي للجدل أنه اللدد في الخصومة والقدرة عليها وامتداد الخصومة ومراجعة الكلام. كما ذكره ابن فارس حيث قال: (الجيم واللام والدال أصل واحد وهو من باب استحكام الشيء في استرسال يكون فيه. وامتداد الخصومة ومراجعة الكلام[١٤]).

والجدل اصطلاحا: المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة لإلزام الخصم، أما المجادلة فهى مخالفة تبغى إلزام الخصم بطريق مقبول محمود بين الجمهور[١٥]. وقال ابن منظور بعد أن ذكر المعنى اللغوي للجدل (ثم استعمل على لسان حملة الشرع في مقابلة الأدلة لظهور أرجحها)[١٦]وقال الجرجاني: (الجدل عبارة عن مراء يتعلق بإظهار المذاهب وتقريرها)[١٧] وقال أبو البقاء: (الجدل هو عبارة عن دفع المرء خصمه عن

---

(١٠) انظر: ابن منظور لسان العرب ج١١ ص ١٠٥.
(١١) انظر: المرجع السابق ج١١ ص ١٠٣، الزمخشري أساس البلاغة ص ١١١.
(١٢) رواه الإمام أحمد ج ٤ ص ١٢٧.
(١٣) ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث ص ١ ص ٤٣٣.
(١٤) ابن فارس معجم مقابيس اللغة ج ١ ص ٤٣٣.
(١٥) ابن سيناء: الشفاء: كتاب الجدل ج ١ ص ٢٣
(١٦) المصباح المنير ص ١٢٨.
(١٧) التعريفات: ص ٦٦.

فساد قولة بحجة أو شبهة وهو لايكـــون إلا بمنازعة غيره)[18] وعرفه الجويني بأنه (إظهار المتنـازعين بمقتضى نظرتها على التدافع والتنافي بـالعبارة أو ما يقوم مقـامها من الإشـارة والدلالـة)[19]. ومهما يكن من هذه المعـاني في الجدل والجدال فإنه الخصـومة والمنازعة في البيان والكلام لإلزام الخصم بإبطال مدعاه وإثبات دعوى المتكلم .

وإذا كان القرآن الكريم كتاب دعوة وهدايـة وهو المعجزة الخالدة الموجهة للأفكار والمبادىء والآراء والمعتقـدات القائمة على الحجج والبراهين ، فـلا غرابة أن نـرى وفرة هذه الأساليب الجدلية في كتاب الله ناطقة بالحجج الصحيحة والبراهين الواضحة التي ساقها الله تبارك وتعالى من خلاله لهداية الكافرين وإلزام المعاندين في جميع ما قصد إليه من تبيان الحقائق وترسيخها في أذهان الناس .

وهناك ألفاظ مرادفة للجـدل شاعت بين الناس وهى وإن لم تكن واحدة في المفهوم نهاية أمـرها بعضها من بعض كـالمناظرة والمحاورة والمنـاقشة والمباحثـة لأنها ترجع في النهاية أثـرها إلى طريقة البيـان والتبيين التي جبل عليها الإنسان وأودعهـا الله فيه وإن كان هنـاك فروق بينهـا بينتها قواعـد الجدل وأدب البحث والمناظـرة حيث يرى بعض العلماء أن الجدل يراد منه إلزام الخصم ومغالبته .

أما المنـاظرة فهى تردد الكـلام بين شخصين كل واحد منهما يقصد تصحيح قـوله وإبطال قول صاحبه مع الرغبة في ظهور الحق .

والمحـاورة هى المراجعـة في الكلام ومنـه التحـاور أي التجـاوب وهى ضرب من الأدب الرفيـع وأسلوب من أسـاليبه[20]. ومادة الجدل في القـرآن تدور حـول المدافعة بالقول من أجل الدفاع عن العقيـدة والشريعة والأخلاق إن كانت من قبل الله ، أو من أجل الباطل إن كانت من المكابرين وكل آية تحدد اتجاه جدلها .

أوجه الجدل في القرآن الكريم

ورد الجدل القرآني على ثلاثة أوجه :

١ ــ مارد بـه على الخصوم من الحجج والبراهين ومـا ساقـه من الأدلة لتثبيت العقـائد

(١٨) الكليات ـ ص ١٤٥ .

(١٩) الكافية في الجدل ص ٢٠ — ٢١ تحقيق د . فوقية حسين محمود .

(٢٠) انظر : مناهج الجدل ص ٢٥ مرجع سابق بتصرف .

وتقرير قواعد الملة مما جاء على ألسنة رسله وأنبيائه وما ألهم الله به عباده الصالحين من قول الحق ودفع الباطل وهو أمر ضروري لتبليغ رسالة الله إلى أهل الأرض، ودفع مايقابلها من شبهات وإزالة ما يقف في طريقها من عقبات، وكشف مايحاك ضدها من مؤامرات وما يدبر لها من كيد وضلال، وهذا النوع من الجدل القرآني وإن كان فيه معنى الإلزام والإفحام إلا أنه مشتمل على التوجيه والإرشاد إلى طريق الحق والدعوة إلى مقارعة الباطل بالحجة والبرهان قال تعالى: (ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ[21]) وفي هذه الآية دعوة صريحة إلى الجدال وبيان طرقه وآدابه. ويرى كثير من علماء الكلام[22] أن الطرق الثلاثة المذكورة في الآية السابقة موافقة للأصول المنطقية وهي البرهان، والخطابة، والجدل. ولكن شيخ الإسلام ابن تيمية لايرتضي هذا الرأي ويرى أن الوعظ في القرآن هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما جاء في قوله تعالى: (وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا۟ مَا يُوعَظُونَ بِهِۦ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا)[23] وقوله تعالى: (يَعِظُكُمُ ٱللَّهُ أَن تَعُودُوا۟ لِمِثْلِهِۦٓ أَبَدًا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ[24]) وهو بهذا يرى أن الدعوة تكون بالحكمة والموعظة الحسنة وأما الجدال فلا يدعى به وإنما يكون من باب دفع الصائل ولهذا يقول رحمه الله: (إن للإنسان ثلاثة أحوال إما أن يعرف الحق ويعمل به، وإما أن يعرفه ولايعمل به وإما أن يجحده، فأفضلها أن يعرف الحق ويعمل به، والثاني أن يعرفه لكن نفسه تخالفه فلا توافقه على العمل به والثالث أن لايعرفه بل يعارضه فصاحب الحال الأول يدعي بالحكمة والثاني يدعي بالموعظة الحسنة وأما الجدال فلايدعي به بل هو من باب دفع الصائل فإذا عارض الحق معارض جودل بالتي هي أحسن ولهذا ورد التعبير القرآني بصيغة الأمر (وجادلهم) فجعله فعلا مأمورا به مع قوله تعالى (أدع) فأمره بالدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة وأمره أن يجادل بالتي

(٢١) النحل/ ١٢٥.

(٢٢) منهم أبو الحسن الأشعري الذي لايتردد في تسمية الجدل بهذا المعنى (أدبا) أدب الله به نبيه صلى الله عليه وسلم لأنه منهج قرآني بكل ما تحتمله هذه التسمية من معنى ـ أنظر د/ أحمد الطيب: أسس الجدل عند الأشعري: صـ ١٥.

(٢٣) النساء/ ٦٦.

(٢٤) النور/ ١٧.

هى أحسن كما هو الحال مع أهل الكتاب في قوله تعالى (﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ﴾[٢٥]) وسياق الآية يبين أن المجادلة لأهل الكتاب بالرفق واللين والإنصاف وترك التعسف والاستطالة إلا لمن بدأ منهم بشيء من ذلك فإنه يعارض بما يفحمه، ويلجم خصومته، وإتاحة لفرصة الفهم والتعلم[٢٦].

ووافقه على رأيه كثير من الأئمة المتأخرين كالإمام الرازي وغيره[٢٧]) ولم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يمانع من الجدل إذا كان لطلب الحق والاسترشاد وتقرير القضايا المتعلقة بأمور الدين والدنيا كما هو الحال في شأن جدال سعد بن معاذ وسعد بن عبادة للرسول صلى الله عليه وسلم في غزوة الأحزاب[٢٨] وكما حدث من عمر بن الخطاب في صلح الحديبية[٢٩] وفي مجادلته لليهود[٣٠] ولم ينكر عليهم صلى الله عليه وسلم هذه المجادلة مادام المقصد منها حسنا لايختفي وراءها باطل بالكفر أو العناد ولذا يقول ابن تيمية (فكل من لم يناظر أهل الإلحاد والبدع مناظرة تقطع دابرهم لم يكن أعطى للإسلام حقه ولا وفي بموجب العلم والإيمان، ولا حصل بكلامه شفاء الصدور، وطمأنينة النفوس، ولا أفاد كلامه العلم واليقين[٣١]).

٢ ـ ماورد بطريق الحوار والقصد منه الاسترشاد وحب الاستطلاع والنظر للعظة والاعتبار ومن هذا القبيل جدل الملائكة[٣٢] وجدل ابراهيم عليه السلام مع

(٢٥) العنكبوت/ ٤٦.

(٢٦) ابن تيمية الرد على المنطقين ص ٤٦٧، ٤٦٨ ط. بومباي بالهند سنة ١٩٤٩ نقلا عن مناهج الجدل في القرآن الكريم صـ٤٦، ٤٧.

(٢٧) انظر: الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: جـ ٢٠ ص ١٤٠

(٢٨) انظر ابن كثير: السيرة النبوية: جـ٣ ـ ٢٠١، ٢٠٢

(٢٩) انظر المرجع السابق جـ ٣ ص ٣١٩، ٣٢٠.

(٣٠) انظر الطبري: جامع البيان في تفسير القرآن: جـ ٢ ص ٣٨٤، ٣٨٥، والسيوطي: الدر المنشور ص ٩٠، ٩١. ابن عبدالبر: جامع بيان العلم وفضله جـ ٢ ص ١٢٣، ١٢٤.

(٣١) إبن تيمية: درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ٣٥٧.

(٣٢) البقرة/ ٢٠ ـ ٢٣.

ربــه[٣٣] وجدل خولـة بنت ثعلبة الخزرجية مع رسول اللـه صلى الله عليه وسلم حيث ذهبت إليه تستفتيه وتراجعه في الفتوى لعله يجد لها مخرجا . . . . الخ فأنزل الله في شأنها (قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا . . . . [٣٤]).

فهذا الجدل من قبيـل الاسترشاد ومعرفـة الحكمة فيما لم تظهـر فيه الحكمـة بعد وليس هذا من قبيل اعتراضهم على حكم الله وتدبيره .

٣ ـ مـايأتي على ألسنة الكفار من الاعتراضـات والشبه والدعاوي البـاطلة التي حكاها القـرآن الكريم وبين بطـلانها ومـا تنطوي عليـه وهـذا يدخل تحت عنـوان الجدل بالباطل كما قـال تعالى (وَجَٰدَلُواْ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُواْ بِهِ ٱلْحَقَّ[٣٥]) وقــال (وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُواْ بِهِ ٱلْحَقَّ[٣٦]) وفي هـــذا تنصيص على ذم الجدل بالباطل (وهو كل جدال ظاهـر الباطل او أفضى إليه) قال الرازي (واعلم أن لفظ الجدال في الشيء مشعر بـالجدال بالباطل ولفظ الجدال عن الشيء مشعـر بالجدال لأجل تقريره والذب عنه) ثم قال : (والجدال في آيات الله هو أن يقال مرة إنه سحر ومرة إنه شعـر ومرة إنه قول الكهنـة ومرة إنه أساطير الأولين ومـرة إنه يعلمه بشر وأشباه هذا مما كانـوا يقولونه من الشبهات الباطلة فذكـر تعالى إنه لايفعل هذا إلا الذين كفروا وأعرضوا عن الحق[٣٧]) ومن الأدلة على ذم الجدل بالباطل قوله تعالى (وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَٰنٍ مَّرِيدٍ[٣٨]) ومن الآيات السابقة يتبين ان الجدل المذموم قسمان :

أ ـ جدال بغير علم : (وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ . . . .)

ب ـ جـدال لنصرة البـاطل بالشغب والتمـويـه بعد ظهـور الحق (وَجَٰدَلُواْ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُواْ بِهِ ٱلْحَقَّ) والجدال بالبـاطل هدم لكيان المجتمع الإنسـاني فكم جر من

(٣٣) البقرة/ ٢٦٠ .

(٣٤) سورة المجادلة آية/ ١ .

(٣٥) غافر/ ٥ .

(٣٦) الكهف/ ٥٦ .

(٣٧) انظر : الفخر الرازي : مفاتيح الغيب : جـ٢٧ ص٢٩ .

(٣٨) الحج/ ٣ .

الويلات والحزازات بين الأفراد والجماعات وكم من صراع فكري جدلي تحول إلى صراع دموي نتيجة الخوض في الباطل وعدم الإصغاء إلى برهان الحق ومنطق البيان وبهذا نخلص إلى مايأتى :

١ ـ أن الجدل في القرآن جدلان : جدل ممدوح وجدل مذموم . وفيصل التفرقة بينهما هو معرفة الحق والباطل أو تبين الخطأ والصواب سواء كان ذلك بهدف اعتناق الحق أو اجتناب الباطل وكل جدل بعد ذلك ساقط الفائدة بل هو مذموم ومنهي عنه ولهذا فسر العلماء[٣٩] معنى (الحسن) المقترن في بعض الآيات القرآنية بلفظ الجدل ـ أو ما اشتق منه بأحد أمرين :

الأول : الاسترشاد وطلب معرفة الحق وهو ما يدخل تحت الأمر بالمعروف .

الثاني : قطع العذر على المعاندين وإقامة الحجة عليهم ببيان زيفهم وإفساد براهينهم وهو مما يدخل تحت النهي عن المنكر وقد ورد الجدل الحسن في القرآن الكريم في آيتين اثنتين[٤٠]. وما عدا ذلك فقد ذكر الجدل في أغلبها في معرض الذم والقدح .

٢ ـ إن الحكم على الجدل بالتحريم أو بغيره يتعلق بالغاية منه فحيث وجد الجدال بالباطل كان محرما وحيث وجد الحق كان مباحا أو واجبا وذلك على حسب المقامات التي تقتضيها بواعث الجدل .

٣ ـ إنه لاتعارض بين النصوص الواردة في النهي عن الجدل والنصوص الواردة في الأمر به لأننا نعلم يقينا أن الجدل الذي أمر الله به غير الجدل الذي نهى عنه فتحمل نصوص النهي على الجدال بالباطل ونصوص الأمر به على الجدال بالحق فيندفع الإشكال الذي قد يعرض لعامة الناس وهذا هو المنهج الصحيح الذي يؤيده العقل والنقل .

أهمية الجدل ومكانته:

تظهر أهمية الجدل مما يأتي :

١ ـ أمر الله تعالى باستخدامه في قوله تعالى : ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾[٤١] وقال

(٣٩) انظر : نفس المرجع السابق جـ ٢٧ ـ ص ٢٩ .

(٤٠) آية النحل/ ١٢٥ ، وآية العنكبوت/ ٤٦ .

(٤١) النحل/ ١٢٥ .

(وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ[42]) ومحال أن يأمر الله بغير طريق الصواب أو يجعل رسله يسلكون غيره.

٢ ـ إستخدام الأنبياء عليهم الصلاة والسلام للجدل في دعوتهم قال تعالى: (قَالُواْ يَٰنُوحُ قَدۡ جَٰدَلۡتَنَا فَأَكۡثَرۡتَ جِدَٰلَنَا[43]) وقال: (أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِي حَآجَّ إِبۡرَٰهِـۧمَ فِي رَبِّهِۦٓ[42]) وقال: (حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوكَ يُجَٰدِلُونَكَ [45]) وقال (فَلَمَّا ذَهَبَ عَنۡ إِبۡرَٰهِيمَ ٱلرَّوۡعُ وَجَآءَتۡهُ ٱلۡبُشۡرَىٰ يُجَٰدِلُنَا فِي قَوۡمِ لُوطٍ [46]) فكل نبي كان يناقش قومه ويجادلهم ويبين لهم طريق الحق بالأدلة الواضحة البينة.

٣ ـ (الجدل) أمر فطري جبل عليه الإنسان يصدر من الصالح والطالح والكبير والصغير والرجل والمرأة قال تعالى: (وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ أَكۡثَرَ شَيۡءٖ جَدَلٗا[47]) وقال عن المؤمنين معاتبا (يُجَٰدِلُونَكَ فِي ٱلۡحَقِّ بَعۡدَ مَا تَبَيَّنَ[48]).

وقال: (قَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوۡجِهَا [49]) والأمور الفطرية لابد من ملاحظتها ومراعاتها.

٤ ـ إهتمام الدعاة به من زمن الصحابة رضوان الله عليهم إلى يومنا هذا بوصفه وسيلة لإظهار الحق لأنه أحيانا لايتضح ولا يظهر إلا بالجدل والمناقشة يقول ابن تيمية عن المجادلة (وقد تكون لمسترشد طالب حق لم يبلغه أو بلغه ولكن عورض ذلك بشبهات فاحتاج إلى جواب تلك المعارضات لأن مجاهدة الكفار باللسان مازالت مشروعة من أول الأمر. .الخ[50]) روى أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (جاهدوا المشركين بأموالكم وأيديكم وألسنتكم[51]).

---

(٤٢) العنكبوت/ ٤٦.
(٤٣) هود/ ٣٢.
(٤٤) البقرة/ ٢٥٨.
(٤٥) الأنعام/ ٢٥.
(٤٦) هود/ ٧٤.
(٤٧) الكهف/ ٥٤.
(٤٨) الأنفال/ ٦.
(٤٩) المجادلة/ ١.
(٥٠) ابن تيمية الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح جـ١/ ٧٧.
(٥١) أبو داود جـ٧/ ص١٨٢/ ٢٤٨٧ كتاب الجهاد باب كراهية ترك الغزو والنسائي: جـ٦ ص٦ كتاب الجهاد باب وجوب الجهاد وصححه الألباني.

وبنـاء على هذه الاهميـة للجدل فقـد عنى علماء الإسلام بـالجدل والمناظـرة عنايـة شديـدة وانتهت عنايتهـم بوضع قـواعد لتنظيم الجدل والمنـاظرة لكي يكـونا في دائرة المنطق والفكر المستقيم أسموهـا علم الجدل او علم أدب البحث والمناظرة[52]. وقـد ألف كثير من علماء الإسلام كتباً في الجدل والمنـاظرات والرد على أهل الكفر والإلحاد. والمذاهب الهدامة وخصوصا أهل الكتاب ومن هذه الكتب مايلي :ـ

١ ـ الرد على النصارى لعمرو بن بحر الجاحظ المتوفي سنة ٢٥٥هـ.

٢ ـ الدين والدولة لأبي علي بن زين الطبري المتوفي سنة ٣٠٥هـ.

٣ ـ بذل المجهود في إفحام اليهود للسمو أل المتوفى سنة ٣٨٠هـ.

٤ ـ الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم الأندلـسي المتوفى سنة ٤٥٦هـ.

٥ ـ شفاء الغليل للإمام الجويني المتوفى سنة ٤٦٥هـ.

٦ ـ الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل للإمام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ.

٧ ـ مقامع الصلبان على هامات عبدة الأوثان لأبي عبيدة الخزرجي المتوفى سنة ٥٨٢هـ.

٨ ـ الأجوبة الفاخرة عن الأسئلـــة الفاجرة للإمام القرافي المتوفى سنة ٦٨٤هـ.

٩ ـ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لشيخ الإسلام ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨هـ.

١٠ ـ هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى لابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١هـ.

ومما ألف فى طرق المناظرة وآدابها:

أ ـ آداب البحث والمناظرة للشيخ محمد الأمين الشنقيطي المتوفى سنة ١٣٩٣هـ.

ب ـ ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة للشيخ/ عبدالرحمن حبنكه الميداني.

جـ ـ رسالة الآداب في البحث والمناظرة لمحمد محي الدين عبد الحميد.

إلى غير ذلك من الكتب في هذا المجـال ومن هنا يتبين مدى أهميـة الجدل كأسلوب أمرنا الله تعالى باستخدامه عند الحاجة إليه.

---

(٥٢) انظر: تاريخ الجدل صـ٦ مرجع سابق.

من خصائص الجدل في القرآن

لأسلوب الجدل في القرآن خصائص ومزايا عديدة ذلك لأن القرآن الكريم لا يستخدم من الجدل إلا أحسنه ومن التعبير البياني إلا أعذبه وأوضحه ويمكن تلخيص خصائص الجدل القرآني فيما يأتي[٥٣].

١ ـ إن الجدل القرآني يستهدف الحقائق في ذاتها ويقيم عليها البراهين والحجج الدالة على الأمور المعنية كالأمور الغيبية كما هو الحال في قصص الأنبياء والمرسلين كما في قصة نوح وإبراهيم وموسى عليهم الصلاة والسلام مع أقوامهم

٢ ـ يسلك القرآن الكريم في مجادلاته سياسة جدلية بيانية يعالج بها أوضاع الخصوم ويناقشهم بما يتناسب مع أحوالهم وطبائعهم النفسية فى مقام المجادلة كما حدث عند مناظرة إبراهيم لقومه وإبطال ماهم عليه من عبادة الكواكب[٥٤] مستخدماً سياسة جدلية تلين عريكتهم وتستجذبهم إلى سماع الحق والتأمل والتفكير فيما يدعو إليه من توحيد خالص لله، ومن السياسة الجدلية التى راعت طبائع الناس مجاملة الخصوم وعدم الرد المباشر على دعاويهم مع عدم التسليم بها كقوله تعالى: (وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ[٥٥]) وقوله تعالى: (قُلۡ إِن كَانَ لِلرَّحۡمَٰنِ وَلَدٞ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡعَٰبِدِينَ[٥٦]) وذلك لأن المجاملة أدعى إلى الطاعة وأقوى فى التأثير[٥٧].

٣ ـ لم يتبع القرآن في جدله طريقة المنطق اليونانى المعقدة فى ترتيب المقدمات والنتائج بأشكال منطقية مطولة وإنما جاء القرآن بلسان عربى مبين بعيد عن التعقيدات المنطقية الإصطلاحية متفقاً مع المألوف من أساليب اللغة العربية الفصحى التى تجمع بين عمق المعنى ودقة التصوير ووضوح التعبير دون إخلال بالصورة البيانية التى تثير الضمير وتوقظ المدارك النفسية وتدفع بالعقول إلى النظر دون ارتباط

(٥٣) انظر: منهج الجدل صـ ٤١٥ ـ ٤٢٣ مرجع سابق بتصرف، د/ البيانوني: المدخل إلى علم الدعوة صـ ٢٦٧.

(٥٤) الأنعام/ ٧٤ ـ ٧٨.

(٥٥) سبأ/ ٢٤.

(٥٦) الزخرف/ ٨١.

(٥٧) د/ أحمد غلوش: الدعوة الاسلامية صـ ٤٠٨.

بالإصطلاحات الفلسفية المعقدة معتمداً على تنويع الأسلوب وتلوين الخطاب لتتلقاه العقول السليمة متدبرة وتتلقاه القلوب وجلة راجية.

فنراه يردف الترغيب بالترهيب والوعد بالوعيد تسكيناً لنفوس المؤمنين ليطمئنوا إلى رضا الله ورحمته، وإزعاجاً للملاحدة المعاندين ليثوبوا إلى عقولهم فيطرقوا أبواب النظر اتقاء عذاب الله وسخطه(٥٨).

٤ ـ اعتماده على العلم والمعرفة فلا يصح الجدال بغير علم كما أن الدعوة للحق يجب أن تكون بعلم وقد ذم الله من يجادل بغير علم فقال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٍ﴾(٥٩) كما أنكر على هؤلاء الذين يجادلون بغير علم فقال: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّوۡرَىٰةُ وَٱلۡإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ﴿٦٥﴾ هَٰٓأَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجۡتُمۡ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيۡسَ لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞۚ﴾(٦٠).

٥ ـ يجمع الجدل القرآني بين الإنصاف في الدعوة والإلزام في النتيجة كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوۡلَآ أَن تُصِيبَهُم مُّصِيبَةُۢ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡ﴾. إلى قوله تعالى ﴿قُلۡ فَأۡتُواْ بِكِتَٰبٖ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ هُوَ أَهۡدَىٰ مِنۡهُمَآ أَتَّبِعۡهُ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾(٦١).

٦ ـ إن الأصل في الجدل القرآني أن يكون بالتي هي أحسن فإذا استخدم في جداله القسوة وتأنيب الخصم فهذا يرجع إلى أمور ذاتية تتعلق بالخصم المجادل لكونه لم يصغ للحق ولم يستخدم عقله فيما يلقى إليه من بيان معضد بالبراهين ولعل ذلك يفهم من الاستثناء في قوله جل شأنه: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ﴾(٦٢) حتى يذعنوا للحق ويظهر أمر الله.

٧ ـ إثارة العقل والوجدان من خلال الجدل لأنه يأتي من الحقيقة البرهانية الصارمة بما يرضى حتى أولئك الفلاسفة المتعمقين. ومن المتعة الوجدانية الطيبة بما يرضي حتى

(٥٨) محمد الصادق عرجون: القرآن العظيم. صـ ٢٨٣ ـ ٢٨٩ بتصرف.

(٥٩) الحج/ ٣.

(٦٠) آل عمران/ ٦٥، ٦٦.

(٦١) القصص/ ٤٧ ـ ٤٩.

(٦٢) العنكبوت/ ٤٦.

هـؤلاء الشعراء المرحين والله قـادر على أن يخاطب العقل والقلب معاً أو يمـزج الحق والجمال معاً، وهذا ما تجده فى كتاب الله حيثما توجهت إنه لاينسى حق العقل من حكمـة وعبرة كما لا ينسى حظ القلـب من تشـويق وتحذيـر وتنفير وتهويل وتعجب يبث ذلك فى مطالع آياتـه ومقاطعها[٦٣] كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾[٦٤].

٨ ــ يمكن للجدل القـرآنى أن يقنع النـاس جميعاً إذا هم احتكمـوا إليه على اختـلاف أصنافهم وتبـاين أفهامهم وتفاوت مداركهم فمثـلاً قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ إلى قـوله تعالى ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تُبْعَثُونَ﴾[٦٥] يستفيد منهـا الأمى علماً غزيـراً كما يعرف منهـا أن الله سبحانـه وتعالى سيبعث النـاس يوم القيامـة فيزداد إيماناً كما علـم ما لم يكن يعلم. ويقرؤها العالم بدقائق تكوين الإنسان والـدارس للحيوان جرثومة فجنيناً فحيواناً على ظهر الأرض حيـا فيرى فيها دقـة العلم والتكوين وصـدق الحكايـة حتى لقد قرأها بعض الأطباء فى أوروبا فـاعتقد أن محمداً صلى الله عليه وسلم أعظم طبيب رأته الأجيال السابقة فلما علم أنـه كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب آمن بأن هذا من علم الله تعالى بارىء النسم[٦٦].

وهـذا من وجوه إعجـاز القرآن المتعـددة التى استـوقفت كثيراً من الباحثين قـديماً وحـديثـاً فألفوا فيهـا المطـولات، وكـانت غايتهـم من ذلك بيان مـالهذا الكتـاب من خصائص امتاز بها عن بقية الكتب السماوية الأخرى وعلى كل حال فإن القرآن الكريم معرض حافل بكل ما يسد حاجة المتطلع إليه وما يشبع كل ملكاته ومواهبه وهو بحق لا تنقضى عجائبه ولا يخلـق عن كثرة طول النظر فيه بل يكشف عـن الجديد لكل نظر متى حسنت نية الناظر وشرف مقصده.

(٦٣) انظر د/ محمد عبدالله دراز: النبأ العظيم: صـ ١٠٩ بتصرف.

(٦٤) الزمر/ ٢٣.

(٦٥) المؤمنون/ ١٢ ـ ١٦.

(٦٦) انظر: الشيخ محمد أبو زهرة: المعجزة الكبرى: القرآن ص ـ ٣٩٥ بتصرف.

منهج الجدل فى القرآن

لم يكن الجدل فى القرآن الكريم أمراً مقصوداً لذاته وإنما كان رد فعل لموقف واجهته الدعوة الجديدة من قبل أعدائها سواء أكانوا من أهل الكتاب أم من سواهم ذلك لأن الدين الإسلامي دين توحيد بكل ما تعنيه هذه الكلمة، توحيد فى التأليه وتوحيد فى القصد والعمل وتوحيد في القلوب والمشاعر إنه يقيم الحجة على أهل الكتاب حين يناديهم (يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ أَلَّا نَعۡبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشۡرِكَ بِهِۦ شَيۡـٔٗا وَلَا يَتَّخِذَ بَعۡضُنَا بَعۡضًا أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِۚ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَقُولُواْ ٱشۡهَدُواْ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ[٦٧]) وبين أن دعوة الأنبياء جميعاً تنطلق من عقيدة واحدة هى عقيدة التوحيد وأنه لا خلاف بينهم في أصول العبادات والمعاملات والآداب فضلاً عن أصول العقيدة قال تعالى: (شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ[٦٨]) وأوقف العقل أمام تاريخ أولئك النفر الذين لم يستجيبوا لداعي التوحيد والتجمع والتآلف على عقيدة واحدة حتى يكون فى ذلك عبرة لأولي الألباب كما جاء فى سورة آل عمران[٦٩] وبين أن التفرقة في الدين والتشيع فيه يخرج بأتباعه عن الحق بحيث يتبرأ منهم أهل الحق والاقتداء بهم قال تعالى: (إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ وَكَانُواْ شِيَعٗا لَّسۡتَ مِنۡهُمۡ فِي شَيۡءٍۚ إِنَّمَآ أَمۡرُهُمۡ إِلَى ٱللَّهِ[٧٠]) ثم يطلب إلى طائفة المؤمنين ألا يستجيبوا لداعي الفتنة والفرقة فقال: (وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡۖ وَٱصۡبِرُوٓاْ[٧١]) ويقول (وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ[٧٢]).

والقرآن الكريم حيث يستخدم الجدل كمنهج لتمييز الخبيث من الطيب من الاعتقادات والتصورات يجعله بقدر الضرورة ذلك لأن المعرضين عن الحق إذا عاينوا دليل تهافت عقيدتهم ثم لم يذعنوا كانوا مكابرين ولاجدوى حينئذ من التمادي في

(٦٧) آل عمران/ ٦٤.
(٦٨) الشورى/ ١٣.
(٦٩) آل عمران/ ١٠٥.
(٧٠) الأنعام/ ١٥٩.
(٧١) الأنفال/ ٤٦.
(٧٢) آل عمران/ ١٠٣.

جدالهم بل يترك أمرهم إلى الله ليحكم بينهم فيما هم فيـه يختلفون . وليس على الرسول إلا البلاغ . وكان هـذا منطق القرآن عقب آيات الجدال[٧٣] . ومن منطلق القـاعدة التى يتعـامل بها الإسلام مع أصحـاب الملل والنحل المختلفـة وهي عدم الإكـراه طلب من الرسول ومن آمن معه أن تكون المواجهة هادئة لينـة وأن تكون الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظـة الحسنـة والجدل بـالتي هى أحسـنَ ويخص مجادلـة أهل الكتـاب بـالتنـويـه والتـوجيه فيقـول : ﴿ وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ ﴾[٧٤] ويقول ﴿ فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ ۗ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّۦنَ ءَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُواْ فَقَدِ ٱهْتَدَواْ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴾[٧٥] هذا وقد تعـددت الطوائف التي أدركها نزول القـرآن الكريم وقد جمعتهـا الآية الكـريمة في قـول الله تعـالى : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾[٧٦] وسأقتصر على مجادلة أهل الكتـاب لأن القرآن استغرق فى حـديثه معهم مساحات واسعـة في كثير من سوره لما لهم من علم سابق ومعرفة كـاملة بمحمد صلى الله عليه وسلم وبرسالته ولكنهم يكتمون الحق وهم به عالمون .

مجادلة أهل الكتاب

أولاً: اليهود

لم نجد في القرآن المكى ما يشير إلى وقـوع أي جدال بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين اليهـود حتى هـاجر إلى المدينـة حيث التقى بهم فقـد كـانوا يسـاكنـون المسلمين وجيراناً لهم وطبيعي أن يدعوهم النبى صلى الله عليه وسلم إلى الإسلام لعموم رسالته ووجوب تبليغ دعوتـه ، وكان الظاهر أن يجيبوا دعوته لأنهم كـانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا بنبى قد جاء زمانه وقد حكى الله عنهم ذلك فقال تعالى : ﴿ وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦ ۚ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى

(٧٣) كما في قوله تعالى في سورة الحج/ ٦٨ ، ٦٩ ـ والزمر/ ٣ .
(٧٤) العنكبوت/ ٤٦ .
(٧٥) آل عمران/ ٢٠ .
(٧٦) الحج/ ١٧ .

ٱلۡكَٰفِرِينَ[٧٧]) ولكنهم أعرضوا عن دعوته ولاحوا النبى صلى الله عليه وسلم لأنهم قوم يحسدون الناس على ما أتاهم الله من فضله فمشكلتهم قائمة على اعتبار أنهم شعب الله المختار وأنهم جبلة خاصة تمتاز على سائر أمم الأرض ودماء الأمم جميعاً مهدرة في نظرهم[٧٨] ولذا فهم لايعترفون بنبي من غير بني إسرائيل بل كانوا يعدون ظهور رجل من غير بني إسرائيل يدعو إلى توحيد الإله وتمجيد إبراهيم وموسى وسائر النبيين أمراً غريباً فى البشر ، فأسروا له العداوة، ونابذوه الشر ودفعهم غرورهم إلى الإنكار والمكابرة والمهاترة فاندفعوا لمجادلة النبي صلى الله عليه وسلم وسائر المسلمين وناقشوهم مناقشات دينية أخذت أولاً دوراً دينياً هادئاً ثم أخذت من جابنهم سباً واستهزاء وخيانة حتى اضطر النبى صلى الله عليه وسلم إلى إجلاء بعضهم ومحاربة الآخرين وفى دور المجادلة كان جدالهم واسع النطاق غير محدود لأن النبى صلى الله عليه وسلم كان يخاطب أقواماً يقرون بكتاب ويؤمنون برسول، فكان يلزمهم بما جاء في كتبهم وينعى عليهم مخالفتهم لما جاءت به رسلهم وهم كانوا لعلمهم بالكتاب يوجهون أسئلة فيها شيء من الدقة والمعرفة وإن كانوا ضالين كما سيأتى بيانه :

١ ـ موقفهم من قضية الألوهية:

طالعنا القرآن الكريم بأنهم ماديون فى تصورهم للذات الإلهية ولزم عن هذا التصور أن وصفوه بما لا يليق به بل بما لا يليق بالإنسان العادى فقد نسب إلى الله فى التوراة من أنه خلق الخلق ثم فرغ منه بعد تعب فاستراح في اليوم السابع (وفرغ الله في اليوم السابع من جميع عمله الذى عمل، وبارك الله اليوم السابع وقدسه، لأنه فيه استراح من جميع عمله[٧٩]) فرد الله هذا الزعم بقوله تعالى: (وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ[٨٠]) كما أبطل القرآن وصف الإله بصفات البشر على سبيل التحديد والتجسيد أو الوصف حيث كثرت النصوص التى صرحت برؤية موسى وغيره للرب وجهاً لوجه وكذلك رؤية الشعب له بل طلبه منهم

(٧٧) البقرة/ ٨٩.

(٧٨) عبدالرحمن حبنكة: مكائد يهودية عبر التاريخ صـ ١٠، ١١.

(٧٩) سفر التكوين٢/ ١ـ٣ والخروج ٢٠/ ١١ ـ ٣١/ ١٧، التثنية ٥/ ١٢ ونحميا ٩/ ١٤ وأشعيا ٥٨/ ١٣.

(٨٠) ق/ ٣٨.

مسكناً ليحل فى دارهم فضلاً عن صفات أخرى، كما ورد (فدعا يعقوب اسم المكان فنيئيل قائلاً لأنى نظرت الله وجهاً لوجه[81]) وقول موسى للشعب (وجهاً لوجه تكلم الرب معنا فى الجبل من وسط النار[82]) (لأنه في اليوم الثالث ينزل الرب أمام عيون جميع الشعب على جبل سيناء[83]) وقد صرح القرآن الكريم ببطلان ذلك فقال (وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ[84]) ونزه القرآن الكريم الذات العلية عن مشابهة الحوادث فقال (لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ[85]).

كما رد القرآن الكريم عليهم تطاولهم على ذات الإله بقولهم (إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ[86]) وحين قالوا (يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ) فقال تعالى : (غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ[87]) كذلك أبطل القرآن دعوي التمييز التى يدين بها اليهود سواء أقام التميز على أساس تخصيص الإله برعايتهم وعنايتهم وسكناه بينهم دون سواهم أم قام التمييز على أساس الاصطفاء فى الرسالة وقد ورد ما يدل على ذلك فى سفر الخروج ١٣/ ٢١ ، ١٤ ـ ١ ـ ٥ ، ١٦/ ٤ ـ ٢٤ ، ١٩/ ١٢ ـ ٢٣ . . . إلخ وفى سفر العدد ٩/ ١٥ ، ١١/ ١٦ ـ ٣٣ وقد أجمل القرآن الكريم هذا التصور فى قوله تعالى على لسانهم (نَحْنُ أَبْنَـٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّـٰٓؤُهُۥ[88]) وفي هذا اتهام له سبحانه بالمحاباه والمجاملة على غير أساس فرد عليهم هذه الدعوى بقوله (قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم ۖ بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ) ولما زعموا أنهم أولياء لله من دون الناس تحداهم بإثبات ذلك عملياً (قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ هَادُوٓا۟ إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَآءُ لِلَّهِ مِن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿٦﴾ وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُۥٓ أَبَدًۢا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّـٰلِمِينَ[89]) وعندما قالوا (لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ) وكانت أحلامهم أن لا ينزل على

(٨١) تكوين ٣٢/ ٣٠ .
(٨٢) التثنية ٥/ ٤ .
(٨٣) خروج ٤/ ١١ .
(٨٤) الأنعام/ ٩١ ، الزمر/ ٦٧ .
(٨٥) الشورى/ ١١ .
(٨٦) آل عمران/ ١٨١ .
(٨٧) المائدة/ ٦٤ .
(٨٨) المائدة/ ١٨
(٨٩) الجمعة/ ٦ ، ٧ .

المؤمنين خير من ربهم وأن يردوهم كفاراً وأن أمانيهم أن لا يدخل الجنة غيرهم رد عليهم القرآن هذه الدعوى (قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ[٩٠]) وعندما قالوا (لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً) بناء على تصورهم الفاسد أنهم لن يعذبوا في النار إلا أربعين يوماً بعدد أيام عبادتهم العجل بين لهم القرآن الكريم فساد هذا التصور فقال: (قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ[٩١]).

كما أبطل القرآن الكريم عنصرية المعتقد فى كون الهداية مقصورة على اليهودية أو النصرانية (وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا[٩٢]). كما يكشف القرآن عن زيفهم حين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يزعمون أنه من عند الله فقال: (فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ[٩٣]).

وهذا التزييف الذي يفعلونه بأيديهم ثم ينسبونه إلى الله لم يصدق. لأنه أليق بهم وجل جناب الحق عن أن يتعامل بهذا المنطق لأنه حكيم خبير عدل عليم، ومع هذا الغرور العنصرى أشار القرآن إلى ملمح خطير قد يكون مفتاح هذا التعالى وهو إحساس اليهود باحتقار الناس لهم وشكهم فى هذا الأمر دائماً وهذه القضية تأتى فى مكانها الطبيعي لأن الشعور بالنقص يدفع صاحبه إلى إبراز ما ليس فيه متقمصاً لصور خارجة عنه وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك بقوله تعالى: (وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ[٩٤]) وهذا من إحساسهم باحتقار الناس لهم وموسى عليه السلام يرد عليهم بأن إحساسهم هذا يجب أن ينتفى لأن الهزء فى تبليغ أمر الله جهل وسفه لا يليق برسول. وهذا يؤكد أن العنصرية اليهودية ثابتة فى نفوسهم ومستكنة فى غرائزهم وقد اشتهروا بها حتى صارت خاصة من خواصهم.

(٩٠) البقرة/ ١١١.

(٩١) البقرة/ ٨٠.

(٩٢) البقرة/ ١٣٥.

(٩٣) البقرة/ ٧٩.

(٩٤) البقرة/ ٦٧.

هذا بعض ما ساقه القرآن الكريم رداً على ماكان من أمر اليهود فى قضية الألوهية مما يشكل المفتاح الحقيقى لنفسية اليهود : التصور المادى الصرف، الكذب والتزييف، الخداع، الافتراء . . . إلخ.

٢ ـ موقفهم من الرسل:

لقد كان منطق اليهود فى نظرتهم إلى الأنبياء منطقاً غريباً يدل على نفسيتهم الأنانية الملتوية بحيث لا يرضون من الرسل إلا من هادنهم وإذا كانت الرسالة أسمى من هذا التصور الفاسد لأنها لم تجيء إلا لإرساء قواعد الحق والعدل فإن النتيجة الطبيعية لذلك أن يكذبوا فريقاً من الأنبياء ويقتلوا فريقاً . (وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَقَفَّيْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ بِٱلرُّسُلِ ۖ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ ۗ أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ [٩٥]) فنظرة اليهود إلى الرسل امتداد لماديتهم حيث يلحقون بهم النقص والسوء فقد نسبوا إلى لوط عليه السلام شربه للخمر واضطجاعه مع بناته[٩٦] كما نسبوا إلى داود عليه السلام أنسه فى شيخوخته بفتاة جميله[٩٧] وقالوا عن سليمان أنه كان مغرماً بالنساء ولم يكن قلبه كاملاً مع الرب[٩٨] وهكذا أنزل اليهود بالرسل صفات النقص والخسة وجردوهم من روحانية الوحى وعصمة الرسالة وقد بين الجدل القرآني مدى استهزائهم بالرسل حيث قالوا لموسى عليه السلام (لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً [٩٩]) وقالوا (فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَٰتِلَآ إِنَّا هَٰهُنَا قَٰعِدُونَ [١٠٠]) ولما طلب منهم هارون أن يتركوا عبادة العجل قالوا : (لَن نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَٰكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ [١٠١]) كما نظروا إلى محمد صلى الله عليه وسلم نظرة تنبيء عن طبيعتهم يقول أحد أحبارهم الذين أسلموا (وأما الرسول محمد صلى الله عليه وسلم فله فيما بينهم اسمان فقط . أحدهما (فاسور)

(٩٥) البقرة/ ٨٧.
(٩٦) التكوين/ ٩/ ٣٠ـ٣٦.
(٩٧) الملوك الأول ١/ ١ـ٤ .
(٩٨) الملوك الأول ١/ ١ـ٢ .
(٩٩) البقرة/ ٥٥ .
(١٠٠) المائدة/ ٢٤ .
(١٠١) طه/ ٩١.

وتفسيره الساقط والثانى (موشكاع) وتأويله المجنون. وأما القرآن العظيم فإنه يسمى فيما بينهم (قالون) وهو اسم للسوأة بلسانهم يعنون بذلك أنه عورة المسلمين وسوأتهم[١٠٢].

وقد بين القرآن الكريم مواقفهم مع موسى عليه السلام فيما نقضوه من التزامات ومواثيق وفيما قاموا به من أعمال معه ومع من بعده من الأنبياء مما يجعل خبث طويتهم وغدرهم وتخريبهم حلقة متصلة فى كل مجال: قال تعالى (فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ وَكُفْرِهِم بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَقَتْلِهِمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ ۚ بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٥٥﴾ وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَٰنًا عَظِيمًا ﴿١٥٦﴾ وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ[١٠٣]) وهكذا فإن اليهود لا يتورعون عن ارتكاب أفظع الجرائم. متى تهيأت لهم القدرة على التنفيذ وليس هناك أسوأ من تكذيب أو قتل من يسدى إليهم النصح ويأخذ بيدهم إلى طريق الخير والرشاد.

٣ ـ موقفهم من كتب الله تعالى

يحدثنا القرآن الكريم بأنهم كانوا يلوون ألسنتهم بالكتاب (أى يؤولونه) حسب أهوائهم ويزعمون أن هذا من عند الله، وهذا من أظهر البراهين على سوء نيتهم نحو الكتب السماوية كما حدثنا بأنهم كانوا لا يعترفون إلا بالآيات التى توافق نفوسهم ويكفرون بما دونها كما بين أنهم وقفوا من الكتب السماوية الأخرى موقف المنكر لها قال تعالى: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا۟ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ[١٠٤]) وفى المقطع الأخير من هذه الآية دليل على تهافت موقفهم لأن كتب الله يصدق بعضها بعضاً والإيمان بها جميعاً مبنى على هذه القضية.

إذن فالكفر ببعضها هو كفر بها جميعاً، والزعم بأنهم لا يؤمنون إلا بما أنزل عليهم حينئذ يكون هو الباطل بعينه لأن ما ينكرونه يصدق ما بأيديهم فكأنهم يردون ما

(١٠٢) السموأل: بذل المجهود في إفحام اليهود صـ ٩ نقلا عن الدعوة الاسلامية صـ ٣٩٥ مرجع سابق.
(١٠٣) النساء/ ١٥٥ ـ ١٥٧.
(١٠٤) البقرة/ ٩١.

يستدل به على صدق كتابهم وهذا هو الضـلال المبين. كما يحدثنا بأنهم كانوا يدلون على الكفار بأنهم من أهل الكتـاب وأنه سيأتى إلى القـوم ما يصدق ذلك ولكنهم كفـروا به على الرغم من معرفتهم السابقة بهذا المجيء قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[105] وفى هذا أيضاً دليل على تهافت هذا الموقف إذ أن معرفتهم بما جاء في كتابهم من البشارة بكتاب لاحق لم تحملهم على الإيمان به مما يدل على أن إيمانهم بكتابهم لم يأخذ بمكامن نفوسهم ومشاعرهم بل كان مجرد دعوى[106].

وكان النبى صلى الله عليه وسلم في جدلـه معهم ينكر تحريفهم التوراة واختلافهم فيها ويكفى ذلك الاختـلاف دليلاً على الشك فى حقيقة مـا بأيديهم قال تعـالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾[107] وأنكر النبى منهم عدم تلقيهم لتعاليم دينهم من كتبـه بل من الأحبـار وقد ذم اللـه صنيعهم هـذا بقـوله: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾[108].

والحقيقة التى لاشك فيها أن اليهود أضاعـوا التوراة وتركوا العمل بما فيها فضلوا عن منهج الله القويم وذهبـوا يحرفون الكلم عن مواضعه وأصدق دليل على هـذا قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾[109] يريدون بتحريفهم لها على هواهم أن يفرضوا آراءهم الضالـة على الناس وينكرون مجيء النسخ عليها محافظة على ماديتهم التى بثـوها فيها يقول الشهـرستانى: (واليهود تدعى أن الشريعـة لا تكون إلا واحـدة وهى ابتدأت بمـوسى عليه السـلام وتمت به فلم تكن قبلـه شريعة إلا حـدود عقلية وأحكام مصلحية ثم قالوا: فلا يكون بعده شريعة أصلاً[110].

٤ ـ قضايا أخرى

---

(١٠٥) البقرة/ ٨٩.

(١٠٦) انظر: د/ محمد عبدالستار نصار: العقيدة الإسلامية صـ ٨٣، ٨٤.

(١٠٧) البقرة/ ٧٩.

(١٠٨) التوبة/ ٣١.

(١٠٩) النساء/ ٤٦.

(١١٠) الشهرستاني: الملل والنحل جـ ١ صـ ١٣٢، ١٣٣

وقد أوصلتهم مجادلتهم للرسول صلى الله عليه وسلم إلى كثير من المهاترات التى تكشف عما تنطوي عليه نفوسهم وقلوبهم لما عندهم من علم به ولكنهم جحدوا الحق وأنكروا التنزيل وجحدوا نبوة عيسى وأشركوا بالله وتنطعوا بالسؤال مع رسول الله صلى الله عليه وسلم[111]. فسألوه أن ينزل عليهم كتاباً من السماء[112] وسألوه عن الساعة[113] والروح[114]. وسألوه عن ذى القرنين[115]. وكانوا فى جدلهم معه كجدل المتعنتين من أسلافهم مع موسى عليه السلام ـ لا يطلبون رشاداً ولا يبغون سداداً ولايريدون حقاً ينصرونه بل باطلاً يلوون به ألسنتهم[116]. فمثلاً إدعوا أن إبراهيم عليه السلام كان على ديانتهم وقد رد القرآن عليهم تلك الدعوى فقال:

(مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ[117]).

كما ادعوا أن عدم استجابتهم لمحمد إنما هو بسبب عداوتهم لجبريل عليه السلام وقد صرحوا بذلك حين سألهم عمر بن الخطاب يوماً وكان يجالسهم فى مدراسهم فبالرحمن الذى أنزل التوراة على موسى بطور سيناء أتجدون محمداً نبياً فى كتابكم؟ فسكتوا ونظر بعضهم لبعض! فقال رجل منهم: أخبروا الرجل أو لأخبرنه قالوا نعم: إنا نجده مكتوباً عندنا. ولكن صاحبه الذى يأتيه بالوحى هو جبريل وجبريل عدونا وهو صاحب كل عذاب وقتال وخسف ولو أنه كان وليه ميكائيل لآمنا به فإن ميكائيل صاحب كل رحمة وكل غيث[118] فأبطل الله زعمهم بقوله تعالى: (قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٩٧﴾ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَافِرِينَ[119])

(١١١) انظر ابن هشام السيرة النبوية جـ٢ صـ٥٦٧ ـ ٥٧٠.

(١١٢) النساء/ ١٥٣.

(١١٣) الأعراف/ ١٨٧، الأحزاب/ ٦٣، النازعات/ ٤٢.

(١١٤) الاسراء/ ٨٥.

(١١٥) الكهف/ ٨٣ ـ ٩٨.

(١١٦) انظر تاريخ الجدل ص٥٢ مرجع سابق.

(١١٧) آل عمران/ ٦٧.

(١١٨) انظر: جامع بيان العلم وفضله صـ ١٠١، ١٠٢، ابن القيم هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى: ص ٩٤.

(١١٩) البقرة/ ٩٧، ٩٨.

ولما تقولوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد تحويل القبلة وانتهزوها فرصة لتضليل الرأى العام وإشاعة قالة السوء نزل القرآن يفضح أمرهم ويرد عليهم افتراءهم وضلالهم حيث يقول: (سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُواْ عَلَيْهَاۚ قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُۚ يَهْدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ .. إلخ الآيات[١٢٠]).

كما أنكر اليهود قضية النسخ واعتبروها مطعناً فى القرآن الكريم فذهبوا يثيرون الفتن ويقولون: (ألا ترون أن محمداً يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه، ويقول اليوم قولاً وغداً يرجع عنه[١٢١]) (ماهذا من شأن الأنبياء، وماهذا إلا من كلام محمد يقوله من تلقاء نفسه وهو كلام يناقض بعضه بعضاً[١٢٢]) فرد القرآن شبهتهم ودحضها بالحجة والبرهان قائلاً: (مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآۗ .. [١٢٣]) وقد نقض القرآن الأساس الذى تقوم عليه هذه الشبهة وهو إنكار النسخ فأثبت وقوع النسخ من واقع توراتهم كما تنص عليه كتبهم التى بين أيديهم وتقرير ذلك إن جميع المطعومات كانت حلالاً لبنى إسرائيل إلا ما حرمه إسرائيل على نفسه من لحوم الإبل وألبانها وتبعه بنو إسرائيل فى التحريم تأسياً به ثم حرم الله عليهم بعض الطيبات بسبب بغيهم وكانت حلالاً لهم قبل ذلك فأنكروا أن يكون التحريم خاصاً بهم وادعوا أنه كان من عهد الأمم الماضية وأنهم ورثوه عن الأنبياء السابقين فتحداهم القرآن أن يثبتوا ذلك بطريق صحيح قائلاً (قُلْ فَأْتُواْ بِٱلتَّوْرَىٰةِ فَٱتْلُوهَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ[١٢٤]) فلم يستطيعوا إخراج التوراة لأن ما فيها سيفضحهم ويكشف كذبهم ولهذا بهتوا وانقلبوا صاغرين. ويطول بنا الحديث لو تتبعنا جدال القرآن لليهود ويكفى أن نبين أنهم من أصحاب الكتب السماوية الذين يمثلون قمة الإنحراف وسوء الفطرة وظهر ذلك من مزاعمهم فكان على القرآن أن يجادلهم ويكشف عوراتهم بالوقوف على ماديتهم وعنصريتهم وسوء أخلاقهم[١٢٥]. ويمكن القول أنه مامن قضية من قضايا

---

(١٢٠) البقرة/ ١٤٢ ـ ١٥٠.

(١٢١) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب جـ٣ ص ٢٢٦.

(١٢٢) الألوسي روح المعاني: جـ١ ص ٣٥١.

(١٢٣) البقرة/ ١٠٦.

(١٢٤) آل عمران/ ٩٣.

(١٢٥) انظر: الدعوة الاسلامية ص ٣٨٩ ـ ٣٩٩ مرجع سابق.

الإيمان إلا وقد انحرفت بها نفوسهم وعقولهم عن جادة الطريق كما سبق أن بينت . .

والمهم أن نبرز هنا أن مواجهة القرآن لهم قصد من ورائها كشف هذا التزييف الذى يزعمون أنه الحق حتى لا يشكل نوعاً من الرواسب التي تحول دون الإعتقاد الصحيح ولأنهم أوتوا من الحيلة ما به يلبسون الحق بالباطل ولكن أنى لهم ذلك والله من ورائهم محيط وليس بغافل عما يعملون .

ثانياً: النصارى:

دار جدل القرآن الكريم مع النصارى حول قضايا عدة أقتصر منها على قضية رئيسية هامة هى رد المزاعم التى قيلت فى حق المسيح عليه السلام على يد الكثير من أتباعه من تأليهه وقد انتهى من هذه القضية إلى نتيجة هامه هى : (بشرية المسيح)، وأنه ليس إلهاً ولا جزء إله وقد استلزم الوصول إلى هذه النتيجة الحديث عن الظروف والملابسات التى أحاطت بميلاده والآيات الدالة التى تؤيد دعواه الرسالة وقد جاء أكثر ذكر القرآن الكريم لهذه الملابسات فى سورة مريم أم المسيح عليه السلام قال تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا﴾ . . . إلى آخر قوله تعالى ﴿فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾[126]) وفى هذه الآيات التى تحدثت عن واقعة الميلاد تصريح بأن ميلاده عليه السلام من غير أب إنما هو آية للناس ورحمة من الله ولا يستحيل على القدرة الإلهية أن تخرق القوانين العادية فيجىء ميلاده علي هذا الشكل لأن الله لا يعجزه شىء فى الأرض ولا فى السماء والمستحيلات التى نقولها نحن البشر إنما هى بالنسبة لقدرات الإنسان وطاقاته المحدودة[127]. وكان من الطبيعى أن يكون هذا الحدث محل اعتراض من القوم لذلك تراهم قد بادروا مريم بالاستنكار مستخفين وراء استصحاب عراقة أصلها وطهارة نسبها : (﴿فَأَتَتْ بِهِۦ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُۥ ۖ قَالُوا۟ يَٰمَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْـًٔا فَرِيًّا ۝٢٧ يَٰٓأُخْتَ هَٰرُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا﴾ [128])

ولم تملك من تصرف فى هذا المقام سوى أن تترك الحقيقة لتعبر عن نفسها(﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ ۖ قَالُوا۟ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِى ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ . إلى قوله تعالى ﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن

(١٢٦) مريم/ من ١٦ ـ ٢٦.

(١٢٧) انظر : العقيدة الاسلامية ص ٩٠ بتصرف .

(١٢٨) مريم/ ٢٧ ، ٢٨ .

(١٢٩) مريم الآيات من ٢٩ ـ ٣٥ .

فَيَكُونُ(١٢٩)».

وقد أبطل القرآن الكريم ما أثاره النصارى من دعاوى باطلة يعتقدون من خلالها تأليه المسيح فقد اعتقدت طائفة منهم أن المسيح جوهر من جوهرين وهو إله وهو المولود فقالوا (إن مريم ولدت إلها[١٣٠]) تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا، وقد صرح القرآن الكريم بصدور هذه المقالة عن بعض فرق النصارى حيث قال: (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ) ثم جادلهم وأبطل مزاعمهم ودحض حججهم فقال: (قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَن فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا) وفى هذا بيان على أن الله هو المتصرف فى جميع خلقه في السموات والأرض وما بينهما ولا يقدر المسيح عن دفع شيء من أفعال الله أو منع شيء من مراده والمسيح وأمه مخلوقان محدودان وما أحاط به الحد والنهاية لا يصلح للألوهية، ومثار هذه الشبهة عند النصارى هو ما يجريه الله على يد عيسى عليه السلام من خوارق العادات وما ظهر من خلق الله تعالى له على غير ما جرت به السنن الكونية فى التوالد والتناسل وقد ختم القرآن هذه الآية التى ترد على مزاعم النصارى بقوله تعالى: (يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ[١٣١]) فقد يخلق الإنسان من الذكر والأنثى كما هو المعتاد فى نظام التوالد العام وتارة من غير أب ولاأم كما فى خلقه لآدم عليه السلام وتارة من أم بلا أب كما فى خلق عيسى عليه السلام وتارة من ذكر بلا أنثى كما فى خلق حواء من آدم عليه السلام، كما أن من دلائل قدرته تأييد رسله بالمعجزات التى تخرج عن طوق البشر ومنها ماظهر على يد عيسى عليه السلام مما حدثنا القرآن الكريم عنه مثل تصويره لطير من الطين ثم ينفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله وإبراء الأكمة والأبرص وإحياء الموتى بإذن الله.. الخ[١٣٢]، كما أبطل عقيدة التثليث التى أجمع عليها النصارى قال تعالى: (لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ)[١٣٣] وقال: (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا

(١٣٠) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ٢٢٧.

(١٣١) المائدة/ ١٧.

(١٣٢) آل عمران/ ٤٩، المائدة/ ١١٠ ـ ١١٥.

(١٣٣) المائدة/ ٧٣.

ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ۖ وَلَا تَقُولُوا۟ ثَلَـٰثَةٌ ۚ ٱنتَهُوا۟ خَيْرًا لَّكُمْ ۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ سُبْحَـٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ ۘ[١٣٤]) يقول القرطبى رحمه الله (والنصارى مع فرقهم مجمعون على التثليث ويقولون أن الله جوهر واحد له ثلاثة أقانيم فيجعلون كل أقنوم إلهاً ويعنون بالأقنوم الوجود والحياة والعلم وربما يعبرون عن الأقانيم بالأب والإبن وروح القدس فيعنون بالأب الوجود وبالروح الحياة وبالإبن المسيح[١٣٥]) كما أبطل القرآن ما يعتقده بعض النصارى فى ألوهية مريم فقال (وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَـٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ[١٣٦]) وقوله تعالى : (مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ ۖ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ ۗ ٱنظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِ ثُمَّ ٱنظُرْ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ[١٣٧]) يقول ابن حزم (لولا أن الله حكم عليهم بالكفر فى كتابه واستنكر على المسيح قولهم (ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَـٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ) لما انطلق لسان مؤمن بحكاية هذا القول العظيم الشنيع ، وتالله لولا أننا شاهدنا النصارى ما صدقنا أن فى العالم عقلاً يسع هذا الجنون ونعوذ بالله من الخذلان[١٣٨]) . وفى حدود هذا الإطار (إطار بشرية المسيح) ونبوته فقط أفاض القرآن فى تأكيد هذه الحقيقة ورد عليهم بأقوى حجة وأحكم برهان فهو ليس إلا رسولاً قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام ولم يجعل له ولها الألوهية من دون الله لأنه ليس إلا عبداً أنعم الله عليه . وجعله مثلاً لبنى إسرائيل وأنه يجري عليه من الأمور الطبيعية ما يجرى على سائر البشر من الأكل والشرب والموت والبعث . . . إلخ . أما قولهم إن المسيح ابن الله فمثار هذه الشبهة لديهم أن الله تعالى خلقه من أم دون أب خلاف ما جرت سنته تعالى فى التوالد والتناسل فقالوا عنه إنه ابن الله وهم بهذا الإدعاء ينسبون الولد والتوالد إلى الله وقد كبر على الله أمر هذه المقالة الشنيعة فقال تعالى (وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَـٰنُ وَلَدًا ﴿٨٨﴾ لَّقَدْ

---

(١٣٤) النساء/ ١٧١ .

(١٣٥) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن جـ ٦ ص٢٣ .

(١٣٦) المائدة/ ١١٦ .

(١٣٧) المائدة/ ٧٥ .

(١٣٨) ابن حزم الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ ١ ص ٤٩ .

جِئۡتُمۡ شَيۡـًٔا إِدّٗا ﴿٨٩﴾ تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرۡنَ مِنۡهُ وَتَنشَقُّ ٱلۡأَرۡضُ وَتَخِرُّ ٱلۡجِبَالُ هَدًّا ﴿٩٠﴾ أَن دَعَوۡاْ لِلرَّحۡمَٰنِ وَلَدٗا ﴿٩١﴾ وَمَا يَنۢبَغِي لِلرَّحۡمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا (١٣٩)).

كما أبطل القرآن دعوى بنوة المسيح أو بنوة غيره بدلائل منطقية قال تعالى: (بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٞ وَلَمۡ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٞۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴿١٠١﴾ (١٤٠)) (فنفى التولد عنه لامتناع التولد من شيء واحد وأن التولد إنما يكون بين اثنين وهو سبحانه لاصاحبة له وأيضاً فإنه خلق كل شيء وخلقه لكل شيء يناقض أن يتولد عنه شيء وعلمه بكل شيء يستلزم أن يكون فاعلاً بإرادته فإن الشعور فارق بين الفاعل بالإرادة والفاعل بالطبع فيمتنع مع كونه عالما أن يكون كالأمور الطبيعية التى تتولد عنها الأشياء بلا شعور كالحار والبارد فلا يجوز إضافة الولد إليه(١٤١)) وأنه سبحانه لو شاء ذلك ما ترك الاختيار فيه للبشر (لَّوۡ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدٗا لَّٱصۡطَفَىٰ مِمَّا يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُۚ (١٤٢)) ولكن صفات الإله ومقام الألوهية لا يبيحان ذلك (لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ﴿٣﴾ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ (١٤٣)).

ولم يكتف القرآن الكريم بإقامة الحجة والبرهان عليهم وإبطال معتقداتهم فى ألوهية عيسى عليه السلام ولكنه حسماً للقضية التى ألصقها القوم به أعلن القرآن أن ما نسب إليه سيتبرأ منه على رؤوس الأشهاد يوم القيامة ويعلن عبوديته لله تعالى وتبليغه لرسالة ربه فيقول: (وَإِذۡ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ ءَأَنتَ قُلۡتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيۡنِ مِن دُونِ ٱللَّهِۖ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أَقُولَ مَا لَيۡسَ لِي بِحَقٍّۚ إِن كُنتُ قُلۡتُهُۥ فَقَدۡ عَلِمۡتَهُۥۚ تَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِي وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلۡغُيُوبِ ﴿١١٦﴾ مَا قُلۡتُ لَهُمۡ إِلَّا مَآ أَمَرۡتَنِي بِهِۦٓ أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمۡۚ وَكُنتُ عَلَيۡهِمۡ شَهِيدٗا مَّا دُمۡتُ فِيهِمۡۖ (١٤٤)) وقد امتن الله على عيسى عليه السلام بأنه لن يستنكف أن يكون عبداً لله فقال (لَّن

(١٣٩) مريم/ ٨٨ ـ ٩٢.

(١٤٠) الأنعام/ ١٠١.

(١٤١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين جـ ١ ص ٣٨٠ تحقيق: د/ محمد عبدالستار نصار وزميله.

(١٤٢) الزمر/ ٤.

(١٤٣) الاخلاص/ ٣، ٤.

(١٤٤) المائدة/ ١١٦، ١١٧.

يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾[١٤٥].

وقد أخبرنـا القرآن أن من النصـارى من يقتنع بـالحق ولكنه يصر على ما معـه من الباطل ومنهم وفـد نجران الـذين جادلهم الرسـول صلى الله عليـه وسلم ودعاهم إلى المبـاهلة بعـد أن دعاهم إلى الإسـلام فأبوا وقـالوا كنـا مسلمين قبلكم فقال لهم عليـه الصلاة والسلام يمنعكم من الإسلام ثـلاث : عبادتكم الصليب ، وأكلكم لحم الخنزير ، وزعمكم أن لله ولدا ، قالوا : فمن مثل عيسى خلق من غير أب؟ فنزل قوله تعالى : ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[١٤٦] . وليظهر الله أنهم فى شك من أمـرهم أنـزل قولـه تعـالى : ﴿ فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ . . . الـخ﴾[١٤٧] وقد عـدلوا عن المباهلـة ، ولكنهم لم يقبلوا الدخـول فى الإسلام وقبلوا بدلاً من ذلك دفع الجزية[١٤٨].

هذه لمحـة عن جدل القرآن للنصارى فى شأن عيسى فيما يتعلق بمـزاعمهم فيه من البنوة والألوهية وما ألصقوه به من التهم بعد رفعه إلي السماء . ونكتفى بهذا القدر الذي تناول به القرآن قضيـة الألوهية بما يقتضيه المقام من أدلة وبيـان ، ومن كل ما تقدم يتبين مقصد القرآن من مجادلة أهل الكتاب كما سيأتى .

مقاصد الجدل القرآنى لأهل الكتاب.

تتلخص مقاصد الجدل القرآنى لأهل الكتاب فيما يأتى :

١ ـ إثبـات وحدانيـة الله عز وجل وإبطـال مزاعم أهل الكتـاب التى تنافى ذلك فـالله سبحـانـه وتعـالى واحـد لاشريـك لـه ولارب سـواه ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[١٤٩] وقد أقام الله الحجة عليهم بما بينه فى كتابه وبما جادلهم به من أسلوب

---

(١٤٥) النساء/ ١٧٢ .

(١٤٦) آل عمران/ ٥٩ ؛

(١٤٧) آل عمران/ ٦١ ـ ٦٣ .

(١٤٨) انظر : مفـاتيح الغيب جــ٨ ص ٨٥ ، ابن كثير : تفسير القـرآن العظيم جــ ١ ص ٣٧٠ ، ٣٧١ ، الجامع لأحكـام القرآن جـ ٤ صـ ١٠٤ الزمخشري : الكشاف : جـ ١ ص٣٢٦ .

(١٤٩) الأنبياء/ ١٢ .

وحجة دامغة ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾(١٥٠).

٢ ـ إثبات وحدة الدين : فالأديان كلها من لدن آدم عليه السلام إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم متفقة على أن دين الأنبياء واحد يقول النبى صلى اله عليه وسلم (الأنبياء أخوة من علات وأمهاتهم شتى ودينهم واحد(١٥١)) فالتوحيد هو دين العالم أوله وآخره سابقه ولاحقه والنصوص الدالة على ذلك كثيرة فى الكتب المنزلة ، ومحمد صلى الله عليه وسلم ليس بدعاً من الرسل ولم يأت ليهدم ما فى التوراة والإنجيل وإنما جاء خاتماً للمرسلين وداعياً إلى الله على طريقة الرسل السابقين .

٣ ـ إثبات تحريف الكتب السابقة : فتحريف أهل الكتاب لكتبهم أبطل حجيتها فنسخت بالقرآن الذى جاء مصدقاً لما بين يديه من التوراة والإنجيل ومصححاً لما حرف منها لأن الله تكفل بحفظه دون غيره من الكتب فقد أوكل حفظها إلى الأمم التى نزلت عليهم ولو سلمت هذه الكتب من التحريف لما حدث كل هذا الجحود والكفران والعداء من أهل الكتاب لمحمد صلى الله عليه وسلم ولأقروا برسالته وآمنوا بدعوته .

٤ ـ إبطال مزاعم أخرى لأهل الكتاب : فقد أبطل الله مفترياتهم وكذبهم على الله متصدياً لهم مفنداً أقوالهم فيما زعمه اليهود من أنهم شعب الله المختار وأنهم أبناء الله وأحباؤه وأن الله فضلهم على العالمين ، فلما كفروا بالله بعد ذلك وقتلوا الأنبياء والصالحين وعاثوا فى الأرض فساداً وأساءوا الأدب مع الله إلى غير ذلك خرجوا بفعلهم هذا من كونهم أفضل العالمين إلى كونهم أسوأ الناس أجمعين .

أثر الجدل القرآنى فى نفوسهم:

لقد كان لهذه النصوص القرآنية وغيرها مما هو وثيق الصلة بذات الموضوع الأثر الكبير فى إيقاد نار الحقد والبغضاء فى صدور أهل الكتاب الذين بلغتهم هذه النصوص

(١٥٠) الأنعام/ ١٤٩ .
(١٥١) رواه مسلم : جـ ٧ ص ٩٧ كتاب الفضائل .
(١٥٢) آل عمران/ ١١٣ ـ ١١٥ .

إلا من هدى الله متجاهلين ثناء القرآن على موسى وعيسى عليهما السلام وما ذكره من بعض خصـال الفضل لدى بعض أهل الكتـاب كما ورد في سورة آل عمـران[١٥٢] والمائدة[١٥٣]) والحديـد [١٥٤] والصـف[١٥٥] فتوجهـوا بالتشكيك فى طبيعة الـدعوة وشخصية الداعى ومـازالت مؤمراتهم السرية ومجادلاتهم العلنيـة التى بدأت في المدينة المنورة لم تقف عند حد، وعداء أهل الكتاب للإسلام أدى إلى اصطدام عنيف مبكر مع اليهود في الجزيرة العـربية ومع النصارى من يوم تبـوك واليرموك إلى الحروب الصليبية وحتى يومنـا هذا الذى مازال فيـه تحالف أهل الكتاب من اليهود والنصـارى قائماً من أجل القضاء على الإسلام ومحاربة المسلمين.

وتـاريخ المسلمين الطويل فى الماضى والحاضر خير شـاهـد على الغزوات الشرسـة عسكريـة وفكريـة التى تعرض ويتعـرض لها المسلمون فى شتى أنحـاء الأرض يغذيها عداء دفين ظاهر أحياناً ومستتر فى أغلب الأحيان، وإن ظهر لنا أحياناً نوع من التقارب ممن ليسوا منا فإنما هو تقارب يمليه المكر والخداع.

وهم الآن يتحـر كون فـوق كل مسرح للكيد لـلإسلام وأمتـه والقضاء على معـالم الإيمان وجمال القيم والفضيلـة ولذلك تـراهم وراء كل محنة أصـابت المسلمين وخلف كل فتنة حلت بهم. والحقيقة أن الإسلام معركته مستمرة مع أهل الكتاب الذين كرهوا محمداً وضاقوا بأتباعه ذرعـاً محاولين القضاء على دعوة الإسلام فى عمل دءوب وخطة محكمة لصرف المسلمين عن دينهم وتوهينه فى قلوبهم حتى يهدأ بالهم وهذا ما صرح به القرآن فى قوله تعـالى: ﴿ وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ﴾[١٥٦] وقولـه تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَٰعُوا۟ ﴾[١٥٧] وقوله تعالى ﴿ وَدَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ ﴾[١٥٨] إلى آخره وفى هذا تقرير

---

(١٥٣) المائدة/ ٨٢ ، ٨٣.
(١٥٤) الحديد/ ٢٧.
(١٥٥) الصف/ ١٤.
(١٥٦) البقرة/ ١٢٠.
(١٥٧) البقرة/ ٢١٧.
(١٥٨) آل عمران/ ٦٩.

صادق من العليم الخبير يكشف عن حقيقة العلة الأصيلة فى نفوس أهل الكتاب إنها معركة العقيدة التى نرى مصداقها فى كل زمان ومكان ضد الأمة المسلمة وهم بها لهم من حيل يلونونها بألوان شتى ويعلنونها إما باسم الأرض أو غيرها بعد أن ألقوا فى روع المسلمين أن مسألة العقيدة قد صارت مسألة قديمة لا معنى لها ولا يجوز رفع رايتها . وخوض المعركة باسمها سمة المتخلفين المتعصبين وهم يفعلون ذلك لغرض دفين فى نفوسهم ليخدعونا عن حقيقة المعركة وطبيعتها فإذا نحن خدعنا بخديعتهم فلا نلومن إلا أنفسنا ونحن نبعد عن توجيه الله لنبيه ولأمته وهو سبحانه وتعالى أصدق القائلين ﴿ وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ﴾(١٥٩).

فذلك هو الثمن الوحيد الذى يرتضونه وما سواه فمرفوض ومردود ذلك لأنهم لا يأمنون على باطلهم وبغيهم وفسادهم وفى الأرض جماعة تؤمن بالإسلام وتنهج منهجه وتعيش بنظامه . وتتنوع وسائلهم وأدواتهم وأسلحتهم فى النيل من الإسلام وأمته ولكن الهدف يظل ثابتاً وكلما انكسر فى يدهم سلاح انتضوا سلاحاً غيره وكلما كلت فى أيديهم أداة سخروا أداة غيرها .

والخبر الصادق من العليم الخبير قائم يحذر الجماعة المسلمة من الاستسلام وينبهها إلى الخطر ويدعوها إلى الصبر على الكيد والصبر على المجاهدة وإلا فهى خسارة الدنيا والآخرة والعذاب الذى لا يدفعه عذر ولا مبرر .

وفى مجادلة القرآن لأهل الكتاب كشف دقيق لحقيقة نفوسهم وتقرير كاف لمكنون صدورهم وما انطوت عليه من حقد وكراهية والتاريخ المرير والواقع الأليم شاهدان على صنيع أهل الكتاب . . . ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

---

(١٥٩) البقرة/ ١٢٠ .

أهم نتائج البحث

١ ـ الجدل ظاهرة عامة كما أنه نزعة إنسانية وجبلة فطرية .

٢ ـ الجدل القرآني أسلوب معجز لمخاطبته كل مقام بما يتناسب معه فتنجلي النتائج بنصرة الحق على الباطل واستعلائه عليه .

٣ ـ توفرت في القرآن الكريم الأساليب الجدلية الناطقة بالحجج الصحيحة التي تهدف إلى هداية الكافرين وإلزام المعاندين ببيان الحقائق وترسيخها في أذهان الناس .

٤ ـ إن الجدل القرآني يستهدف الحقائق في ذاتها ويقيم عليها البراهين والحجج الدالية على الأمور المعينة بما جاء على السنة الرسل والأنبياء تقريرا للحق ودفعا للباطل .

٥ ـ الجدل القرآني إما ممدوح وإما مذموم وفيصل التفرقة بينهما هو معرفة الحق والباطل والحكم عليه بالتحريم أو بغيره يتعلق بالغاية منه فحيث وجد الجدال بالحق كان مباحا أو واجبا وحيث وجد الجدال بالباطل كان محرما وعليه فلا تعارض بين النصوص الواردة في الامر به أو النهي عنه .

٦ ـ لم يسلك القرآن في جدله طرق المنطق اليوناني في ترتيب المقدمات والنتائج بأشكال منطقية مطولة ولكن ورد بلسان عربي مبين بعيدا عن التعقيدات المنطقية الاسطلاحية فجمع بين عمق المعنى ودقة التصوير ووضوح التعبير دون الإخلال بالصورة البيانية التي تثير الضمير وتدفع العقل إلى النظر والاعتبار والإقتناع .

٧ ـ سلك القرآن في مجادلاته سياسة جدلية بيانية يعالج فيها أوضاع الخصومبما يتلاءم مع أحوالهم حتى تكون المواجهة هادئة لينة .

٨ ـ توسع القرآن في جدله مع اليهود لأنهم كانوا يقرون بكتاب ويؤمنون برسول فكان النبي صلى الله عليه وسلم يلزمهم بما جاء في كتبهم وكانوا لعلمهم بالكتاب يوجهون أسئلة تتسم بالدقة والمعرفة .

٩ ـ ناقش القرآن اليهود وأبطل مزاعمهم في قضية الألوهية وأنكر عليهم نظرتهم للرسل وموقفهم من تحريف الكتب واختلافهم فيها كما أنكر عليه موقفهم منا لقضايا الأخرى .

١٠ ـ أنكر القـرآن الكريم على النصاى قولهم بتأليه المسيح وأمه وانتهى إلى نتيجـة هامة هي بشريـة المسيح وانـه ليس إلها ولا جـزء إله كما أبطل عقيـدة التثليث وبنـوة المسيح .

١١ ـ للجـدل القرآني أثـر في نفوس أهل الكتاب تمثل في إيقـاد نار الحقـد والبغضاء في صدورهم بما ينعكس على تصرفاتهم بالكيد للإسلام والمسلمين .

أهم مراجع البحث

١ ـ القرآن الكريم

٢ ـ ابن الآثير : النهاية فى غريب الحديث والأثر : ط عيسى البابى الحلبى .

٣ ـ ابن تيمية درء تعارض العقل والنقل . ط دار الكتب الوطنية بالقاهرة سنة ١٩٧١م

٤ ـ ابن تيميـة الرد على المنطقيين تحقيق د/ محمد عبـد الستار نصار وزميلـه ، نشر مكتبة الأزهر ١٩٧٧م .

٥ ـ ابن حجـر : فتح البارى شرح صحيح البخـاري : ط المكتبة السلفية بـالقاهـرة سنة ١٣٨٠هـ .

٦ ـ ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل : مطبعة المثنى بغداد .

٧ ـ ابن الحنبلى : كتاب استخـراج الجدل من القـرآن الكريم تحقيق د/ زاهـر الألمعى ط أولى مؤسسة الرسالة بيروت سنة ١٩٨٠م .

٨ ـ ابن عبد البر : جامع بيان العلم وفضله ، ط دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٩٨١م

٩ ـ ابن القيم : هـداية الحيـارى فى أجوبة اليهـود والنصارى ط مؤسسـة مكة للطبـاعة والإعلام .

١٠ ـ ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ط المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة

١١ ـ ابن كثير : السيرة النبوية ط عيسى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٨٤ هـ .

١٢ ـ ابن هشام : السيرة النبوية ط مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٧٥ هـ .

١٣ ـ د/ أبو الفتح البيـانوني : المدخل إلى علم الدعوة مؤسسة الـرسالة بيروت ط أولي سنة ١٩٨١م .

١٤ ـ د/ أحمد غلوش : الدعوة الإسلامية دار الكتاب المصرى / اللبنانى سنة ١٩٧٨ م

١٥ ـ د/ أحمد الطيب : أسس الجدل عنـد الأشعرى عدد ٤ حـولية كلية أصـول الدين بالقاهرة ١٩٨٧م .

١٦ ـ الألوسى : روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى ط المنيرية بالقاهرة .

١٧ ـ د/ زاهر الألمعـى : مناهج الجدل فى القـرآن الكـريم مطـابع الفـرزدق التجاريـة ببيروت

١٨ ـ الزمخشرى : الكشاف . ط مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة

١٩ ـ السيـــــوطى : الدر المنثور فى التفسير بالمأثور ط طهران سنة ١٣٧٧ هـ .

٢٠ ـ الشهرستانى : الملل والنحل . ط مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة

٢١ ـ الطبري : جامع البيان فى تفسير القرآن . ط دار المعارف بالقاهرة

٢٢ ـ عبد الـرحمن حبنكة الميداني . مكايد يهودية عبر التـاريخ دار القلم بيروت ط ثانية ١٩٧٨ م .

٢٣ ـ الغزالي : إحياء علوم الدين ، طبع ونشر مكتبة صبيح وأولاده

٢٤ ـ الفخر الرازى : مفاتيح الغيب . ط الهيئة المصرية بالقاهرة

٢٥ ـ القرطبي : الجامع لأحكام القرآن . ط دار الكتب الوطنية بالقاهرة

٢٦ ـ محمد أبو زهرة : تاريخ الجدل . ط ثانية دار الفكر العربى سنة ١٩٨٠ م .

٢٧ ـ محمد أبو زهرة : المعجزة الكبرى القرآن . ط دار الفكر العربى سنة ١٩٧٧م .

٢٨ ـ د/ محمد عبد الله دراز : النبأ العظيم ، ط السعادة بالقاهرة سنة ١٣٨٩ هـ .

٢٩ ـ د/ محمـد عبد الستار نصار : العقيـدة الإسلامية ، ط ثـانية دار الطباعة المحمـدية بالقاهرة ١٩٨٩م .

نظرات نقدية في أصول المعتزلة

(المنزلة بين المنزلتين)

الأستاذ الدكتور / محمد عبدالستار نصار
الأستاذ بقسم العقيدة والأديان
كلية الشريعة والقانون والدراسات الاسلامية
جامعة قطر

مدخـــل:

الأصول الاعتقـادية التي عليهـا جمهور المعتـزلة هى : التوحيـد ـ العـدل ـ الـوعد والوعيـد ـ المنـزلةبين المنـزلتين ـ الأمـر بالمعـروف والنهي عن المنكر ، وقـد شرح هذه الأصول لتقريـرها ، والرد على المخالفين ، «القـاضي عبدالجبار» في كتاب لـه أخذ نفس العنـوان : «شرح الأصــول الخمسـة»[1]. وقـد ذكر في كتـاب آخـر له : وهـو «مختصر الحسنى» أن أصول الدين أربعة : التوحيد ــ العدل ـ النبوات ـ الشرائع ، وجعل ما عدا ذلك من الوعد والوعيد والأسماء والأحكام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر داخلا في الشرائع[2].

لكن يظهـر عندالتـدقيق أن الأصـول التي ذكرهـا أولا ، هى الأصـول الاعتقاديـة النظرية ، وهى التي دارت عليها مباحث القضايا المتصلة بهذا الجانب لدى المعتزلة ومن خـالفهم ، والتي تمثل رؤيتهم الأصـوليـة للـدين ، من ثم سنعـول على التقسيم الأول ، لاسيما وأن هذه الأصول سارية لدى طبقاتهم ، كما أنها موجودة في كتب مخالفيهم ، حين يحررونها ، لإبداء آرائهم فيها .

الدافع الذي حملني على دراسة هذه الأصول:

لاحظت وأنا أعيـد قراءة أصول المعتزلة من جـديد ، حرصهـم الشديـد على تأكيد هذه الأصول وتقـريرها بطريقة تجعل منهـا الصورة النهائية ــ في نظرهـم ـ لما ينبغي أن يكون عليه الاعتقاد الصحيح ، وفي هذا الموقف ما يوحي بأن الأصول الاعتقادية ، لدى الفرق الأخرى ، وكذا القضايا والمسائل التي بحثـوها والمنهج الذي تناولوها به ، لم تقع من نظرهـم موقع القبول ، ليس ذلك في معيار الجدل العقلي فحسب ، بل في معيار الدين بالـدرجة الأولى ، لذا رأينا القـاضي عبدالجبار يصرح بأن المخالف لهم في هــذه الأصول إما كـافر وإمـا فاسق وامـا مخطىء[3]، كما يصرح «الخيـاط» في كتابـه «الانتصـار» بأن المعتزلة وحدهم هم الفـاهمون للتوحيد ـ يقصد هذه الـلأصول الاعتقادية ، بهذا القصر

(١) انظر : القاضي عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة . تحقيق وتقديم الدكتور عبدالكريم عثمان ، ط . القاهرة سنة ١٩٦٥م
(٢) نفس المصدر ، ص ١٢٢
(٣) نفس المصدر ، ص ١٢٥

الظاهر، الذي ينفي عمن سواهم ذلك - كما أنهم هم الجديرون بالدفاع عنه ضد خصومه[٤].

هذه الروح التي ملؤها الاعتزاز المشوب بالغرور في كثير من المواقف، حملتني على إعادة النظر فيما كونته لنفسي من قبل من موقف تجاه الفكر الاعتزالي، وأتمنى في هذه الدراسة التي أقدمها أن استسمك بالمنهج العلمي المحايد: الذي يتغيا الحقيقة وحدها دون شيء سواها؛ لأن الآفة التي يمكن أن تكون منزلقا خطيرا في مثل هذه البحوث، هي اتخاذ المواقف السابقة من القضية موضوع البحث، الأمر الذي يؤدي إلى نتائج ليست صحيحة.

الخلفية التاريخية لتمسكهم بهذه الأصول:

هذه المسألة على جانب كبير من الأهمية في كل القضايا التي تشاكل القضية التي معنا، لأن انتزاع الأفكار والآراء من سياقها التاريخي، ثم دراستها والحكم عليها، مقطوعة الصلة عن دوافع ظهورها، أمر خطير، ولايتسق مع المنهج العلمي في شيء، لذا لزم أن ألقي نظرة دقيقة ومختصرة على العامل التاريخي لظهور هذه الأصول.

في نهاية القرن الأول الهجري، وفي عصر الأمويين، ظهرت تيارات فكرية متباينة، كان الخلاف حول السلطة العليا للأمة أحد أسبابها، بل أظهر تلك الأسباب، ذلك الذي انتهى بالتحول من الخلافة الراشدة إلى الملك العضود، كما يقول المؤرخون، فإذا أضفنا إلى ذلك: سماحة الاسلام تجاه من يجتهد في تصور حلول لمشاكل تطرأ، يقتضيها التطور الاجتماعي، لكان ذلك أيضا من الأسباب الهامة في إحداث هذا التباين، وقد أدى هذا المبدأ - سماحة الاسلام - إلى ظهور آراء أخذت شكلا مؤثرا في البنية الاجتماعية، كآراء «الجهم» التي تدعى «الجبرية الانسانية» والتي شجع عليها بعض الخلفاء الأمويين، لارتباط هذه المسألة «بالقدر السابق» الذي في ظل الاعتقاد به، لايتطلع الناس الى تغيير النظام القائم حتى ولو كان جائرا؛ لأن هذا يعني في ضوء هذا المذهب: اعتراض على قدر الله[٥] ولايقل عن هذا الرأي خطورة على الواقع

---

(٤) الخياط: الانتصار ص ٥٣ ط. بيروت سنة ١٩٨٨م ويقرر هنا أن الأمة قد تلقت فهم المعتزلة للتوحيد بالقبول، وهذه مبالغة ظاهرة، لأن تصورهم لهذا الأصل كان بعيداً عن تصور جمهور علماء الأمة.

(٥) المقريزي: الخطط، جـ٢ ص ٣٥٦، ط. القاهرة سنة ١٢٧٠ هـ

الاجتماعي للأمـة، ماذهب إليه أصحاب النزعـة «الارجائية» بالمعنى الـديني لا بالمعنى السياسي، أولئكـم الذين يقررون أنـه: لاتضر مع الايمان معصية، كما لاتنفع مـع الكفر طـاعـة[6] ولا شك في أن هذا التصـور لحقيقة الايمان قد يفضي بأصحـاب النفوس الضعيفة إلى الاستخفاف بالأعمال الشرعيـة، اكتفاء بما حصلوه من أصل الايمان، وهذا يفقد الـدين أثره في السلـوك الاجتماعي، بل إنه ينعكس على حقيقـة الايمان نفسه، وفي المقابل نرى الاتجاه «الخارجي» الذي يقرر أن الطـاعات كلها تشكل حقيقة الايمان، من ثم فإن من يـرتكب كبيرة دون الشرك، ثم يخرج من الدنيا غير تـائب منها، هـو مخلد في النار خلود كفر، ويعامل في الدنيا بناء على هذا التصور[7].

ولم يكن ظهـور «التشيع» والتعصب لآل البيت وتصـور منهج جـديـد يقـوم على انغلاق ذلك الاتجاه دون الاتجاهات الأخرى، في طبيعة الدين: أصوله وفروعه، أقل من ظهور تلك الاتجاهات، لإحداث ذلك التباين والتصارع في الواقع الاسلامي، واذا كان هذا كلـه يشكل الأسباب الداخلية ــ بغض النظر عن التأثير الخارجي وبخاصـة لدى الشيعة، حيث أثبت البحث الأثـر اليهودي الـذي كان له أبـرز العوامل في ظهـور هذا الاتجاه ـ فإن هناك أسبابا خارجية، شكلت روافـد فكرية وثقافية صبت في نطاق الفكر الاسلامي، من هنديـة وفارسية، ويونانية ومسيحية مفلسفـة الخ، وقد دخل أناس من هذه الجنسيات في الاسلام، بعضهم دخله عن اقتناع واخلاص، وآخرون التحفوه حتى ينفذوا من خلاله إلى نقضه، وكـان المجوس والهنود من أنشط العناصر التي سبقت الى هذه الفكرة[8].

في هذا الجو ظهر الفكر الاعتزالي بأصوله الخمسة، ليقرر موقفه من جميع الاتجاهات الأخرى على الوجه الآتي:

أولا : من خالف في التـوحيد، ونفى عن الله تعالى مايجب لـه، وأثبت ماينبغي أن ينفي عنه فهو كـافر ـ وكأن هذا الأصل جاء ردا على المشبهة والمجسمـة من الحشوية وغيرهم من أصحاب الانظار القاصرة في فهم التوحيد بالمعنى التنزيهي.

---

(٦) الشهرستاني: الملل والنحل: جـ١ ص ١٤٠، ط. بيروت سنة ١٩٨٠م

(٧) نفس المصدر، ص ١١٦

(٨) انظـر: الشيخ محمـد زاهـد الكـوثـري، مقـدمـة كتـاب «تبيين كـذب المفترى» لابـن عسـاكـر، ص ١٠ ط. دمشق سنة ١٣٤٧هـ

ثانيا : من خالف في العدل وأضـاف إلى الله القبائح كلها، من الظلم والكذب، وإظهار المعجزات على أيـدي الكذابين، فهـو كافر ـ يقصدون بذلـك من ينسب أفعال العباد إلى اللـه، وهم الجبرية ومن في حكمهم من مشبهة المحـدثين والحشويين، الذي فهمـوا المشيئة المطلقة بطـريقة غير صحيحة، كما جـاء على لسان بعضهم حين سئل عن استـواء الرب على العـرش فقـال: لو شـاء أن يستوي على ظهـر بعوضة لما كان هناك اعتراض على مشيئته، لأنه فعال لما يريد.

ثالثا : وأمـا من خالف في الوعـد والوعيد، وقال انـه سبحانه وتعالى مـاوعد الطائعين بالثـواب ولا توعد العـاصين بالعقاب ألبتـة، فانه يكـون كافرا ـ وهذا رد على الإباحيين من البـاطنية، الـذين يرون ان الـوعد والوعيـد للترغيب والترهيب، حتى تستقيم حيـاة الإنسـان في الـدنيـا، وامـا في الآخـرة فـلاشيء من ذلك ـ ويستـوى مع هؤلاء في الكفـر من يـرى ان الله سبحـانه وتعـالى يجوز أن يخلف وعيده كرما منه وتفضلا.

رابعا : وأما من خالف في المنزلـة بين المنزلتين، فحكم على مرتكب الكبيرة بالكفر، وأن حكمه حكم عبدة الأوثان ـ يعنون بهم الخوارج ـ فإنه يكون كافرا كذلك، فإن قال: حكمـه حكم المؤمنين في التعظيم ـ يقصدون المرجئـة ـ فإنه يكون فـاسقا، وحكم الكافر والفاسق متقاربان كما سنبين.

وأمـا من قال بأنـه مؤمن عـاص ـ وهم جمهـور علماء الامة من محدثين وفقهـاء ومفسرين، وعلماء العقيـدة من غير مذهبهم ومـذهب الخوارج والمرجئة ـ فـإنه يكون مخطئا.

خامسا : من خالف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلا يكون كافرا، ومن شرطه بوجود الإمام ـ وهم الشيعة ـ يكون مخطئا[٩].

والناظر في هذه الاصول يرى أنها تشكل موقفا تجاه تيارات متباينة، لها أفهام مخالفة لطبيعة الاسلام والـوظيفة التي ينبغي أن يشكلها في الحفاظ على أصالـة الأمة، وإرساء بنيانها على قواعد ثابتة، كما يتصورها هؤلاء. من ثم نلحظ أن الدوافع الأساسية لظهور

(٩) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٥

هذه الأصول، لم تكن من قبيل الترف العقلي، كما يذهب الى ذلك بعض الباحثين[١٠]، بل كانت استجابة لواقع يراد له أن يستقيم على الجادة منطلقا من أصلي الاسلام ـ القرآن والسنة ـ بطريقة ذات فهم خاص لهذين الأصلين، بعيدة عن مناهج الآخرين، التي جاءت مبتورة ـ في نظرهم ـ من الناحية الفكرية والدينية على السواء على الوجه الذي حللناه سابقا.

نعم!! قد يكون لبعض الاسباب الخارجية ـ كالفلسفة مثلا ـ الأثر الذي لاينكر في بعض أصول المعتزلة ـ وبخاصة أصل التوحيد ـ الذي نرى لهم فيه أنظارا تتسق الى حد كبير مع الاتجاهات الفلسفية، لاسيما في تصورهم للتنزيه الإلهي، ولكن الذي أطمئن اليه انهم كانوا في نفس الوقت يصدرون عن تصور منطلق من الاسلام، وفهم واضح لما يقولون، ولم يعدموا المبررات العقلية والنقلية التي تقوى ما يذهبون إليه، وهذا الموقف يخالف تماما، ما كان عليه فلاسفة الاسلام التقليدون، ولعل في هذا ماجعل بعض الباحثين يرى أنهم فلاسفة الاسلام بالمعنى الحقيقي[١١].

يرشح لهذا الذى أقرره أن طلائع المفكرين الاعتزاليين ـ واصل بن عطاء ومدرسته ـ كانوا من حيث السلوك الشخصي في أعلا مراتب التقوى والورع[١٢]، وأما من حيث غيرتهم على الدين، فقد كانوا سيفا على كل مخالف، وكان بلاؤهم مع المجوس والسمنية أمرا شهدت به كتب التاريخ الموثقة[١٣].

كان ضروريا إيراد هذه الخلفية التاريخي لإدارك البواعث الواقعية التي تبرر ظهور الاعتزال بهذه الصورة التي رأينا فيها أن الحرارة الدافقة التي كانت تعتمل في نفوسهم

(١٠) يعتمد الذين يحكمون على المعتزلة بهذا الحكم، على ما يسمى عندهم بدقيق الكلام، كالبحث في الحركة والسكون، والزمان والمكان والأفعال المتولدة والجوهر الفرد... إلخ. وارتباط هذه المباحث بالفلسفة، ولكن يقتضينا الانصاف أن نقول: ان استغراق المعتزلة ـ وبخاصة العلاف ومن تبعه ـ في بحث هذه المسائل، إنما كان لحاجة المواجهة بين الاسلام والفكر الوارد على المستوى العقلي، حيث اختلطت المباحث الميتافيزيقية بالمباحث الفيزيقية إلى حد كبير، وقد عرف المسلمون ان العلوم الطبيعية لاتدرس لذاتها، بل لحاجات عملية، ومنها اكتشاف القوانين التي تربط الظواهر المادية كسنن إلهية، تدل على الصانع.

(١١) يرى بعض الباحثين من المحدثين والمعاصرين من المستشرقين وغيرهم ان المعتزلة هم الممثلون للفلسفة الاسلامية بالمعنى الحقيقي. انظر: جولدزيهر. مذاهب التفسير الاسلامي ص ١٨٢، ط. بيروت سنة ١٩٨٣م ود. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام جـ١ ص ٤٤٣، ط. القاهرة سنة ١٩٨١م.

(١٢) انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ٦ ص ٧، ط. دار صادر بيروت. وانظر: أيضا: جولدزيهر العقيدة والشريعة في الاسلام ص ١٠١ ط. القاهرة سنة ١٩٥٩م.

(١٣) أحمد أمين: فجر الاسلام ص ٣٠٠ ط. بيروت سنة ١٩٧٥م، ونيبرج: مقدمة كتاب الانتصار للخياط ص ٣٦.

تجاه التصور الحقيقي للإسلام، كانت وراء منهجهم هذا، وبحق ما قال «نيبرج» في مقدمة كتاب «الانتصار» أن النظام يعد أكبر معتقد دافع عن عقيدته بصدق، كما تنوعت أساليبه في الدفاع بفضل ما أوتي من فطنة في العقل والقلب معا[١٤].

وحسبنا هذا القدر من التمهيد لندخل إلى صميم الموضوع الذي عقدنا من أجله هذا البحث.

المنزلة بين المنزلتين:

يأتي هذا الأصل في المرتبة الرابعة، من الأهمية، كما ذكرنا آنفا نقلا عن القاضي عبدالجبار، اذ أن «التوحيد» عندهم ـ كما هو عند غيرهم كل حسب تصوره ـ هو أصل الأصول، وإنما اخترته ليكون موضوعا للبحث، لأنه كان أول الأصول ظهورا من الناحية التاريخية، والذي بعده ظهرت المعتزلة كمدرسة فكرية لها منهجها المتميز وقسماتها الواضحة بين الفرق الأخرى، وفي تقدير الموقف الاعتزالي من هذا الأصل، يمكن أن نحكم على بقية أصولهم بصورة عامة، وبخاصة من ناحية المنهج الذي تعاملوا به مع النصوص الشرعية، كما سنرى.

هذا الأصل يدرس عند المدارس الكلامية كلها تحت عنوان: الأسماء والأحكام. ويعنون به الإجابة على هذا السؤال:

بم نسمى من يرتكب من المؤمنين ذنبا دون الشرك ويخرج من الدنيا من غير توبة؟ ثم ما حكمه في الآخرة؟ والاجابة على هذا السؤال مبنية على فهم كل فرقة لمعنى الإيمان وحقيقته. وتصور هذا الاصل كان أسبق الاستجابات للواقع الذي يمور بتصورات متعددة لهذه القضية. فبينما يرى الاتجاه الارجائي إسقاط العمل من حقيقة الايمان ـ لاشطرا ولاشرطا ـ وقصره على الجانب العلمي فقط، وبخاصة لدى «اليونسية»[١٥] نرى الخوارج يتشددون إلى حد بعيد، فيجعلون الطاعات الظاهرة ـ وهى الأعمال ـ داخلة في حقيقة الإيمان، على الوجه الذي أشرنا اليه آنفا، وبخاصة لدى «نافع بن الأزرق» ومن تبعه، وهم الممثلون الحقيقيون للفكر الخارجي[١٦] وهنا يتحرر محل

(١٤) الانتصار: المقدمة، ص ٣٦
(١٥) الشهرستاني: الملل والنحل، ص ١٤٠
(١٦) نفس المصدر، ص ١١٨

النزاع بين الفرق المختلفة، حول هذه القضية: علاقة الطاعات والأعمال الخارجية، باليقين والتصديق الداخلي لدى الانسان.

أما جمهور علماء الأمة من محدثين وفقهاء ومفسرين فيجعلون للعمل قيمته بالنسبة لليقين الداخلي، إذ هو في نظرهم أمارة دالة على ماوقر في القلب، غير أنهم يعتبرون حقيقته منافية لحقيقة الإيمان، ولولا ذلك لما عطف على «الإيمان» في كثير من النصوص الدينية، والعطف يقتضي المغايرة بين الحقائق، وإلا لكان من باب عطف الشيء على نفسه، وهذا لايجوز لا عقلا ولا لغة، وإن كان جماع الأمرين معا مع الإقرار باللسان، هو الصورة المثالية للاسلام، كما يرضى عنها الحق تبارك وتعالى، أو أن شئت فقل: هو «تمام الإيمان».

هنا اعتقد المعتزلة أن كلا الطرفين المتقابلين في القضية: وهما: المرجئة كطرف مفرِّط، والخوارج كطرف مفرط متشدد لم يصب الحق، فقالوا بالمنزلة بين المنزلتين كموقف وسط بين التصورين المَتباعدين، وسنقف مع المعتزلة هنا في مقام «التسمية» أولا ثم في مقام «الحكم» ثانيا.

أولا: في مقام التسمية:

هذه التسمية قيلت على لسان «واصل بن عطاء» لأول مرة، وله فيها كتاب بهذا العنوان، كما يذكر ذلك عنه الثقات من المؤرخين[١٧]، وقد عقد القاضي عبدالجبار لهذه التسمية فصلا كاملا استعرض فيه آراء المخالفين والرد عليهم، في كتابه «شرح الاصول الخمسة»[١٨] تقريرا لما ذهب إليه «واصل» في هذه المسألة، حيث ظهر من مناظرته مع عمرو بن عبيد فيها، أنه لم يرض رأى الخوارج الذي سموا به مرتكب الكبيرة «كافرا فاسقا»، كما لم يقبل رأي المرجئة الذين كانوا يطلقون عليه «وصف الإيمان» وكذلك ما ذهب إليه الحسن البصري الذي آثر تسميته «منافقا فاسقا» وهذه التسمية كانت محل رضا لدى «ابن عبيد»، مع أن الحق ليس مع من قال بها على

---

(١٧) ابن خلكان: الوفيات جـ٦ ص ١١، ولم يبق من كتب «واصل» التي بلغ عددها عشرة، إلا خطبته التي أخرج منها حرف الراء، وقد نشرها الأستاذ عبدالسلام هارون، ضمن مجموعته: نوادر المخطوطات العربية، انظر: د. عبدالرحمن بدوي، مذاهب الاسلاميين جـ١ ص ٨٣، ط. بيروت سنة ١٩٨٣م

(١٨) من ص ٦٩٥ إلى ص ٧٢٧ ويذكر المسعودي في مروج الذهب أن لابن الراوندي كتابا عنوانه: الأسماء والأحكام، ويظهر انه كان ردا على «واصل» في كتابه «المنزلة بين المنزلتين».

الاطلاق، إذ النفاق كفر وكذب، بصريح القرآن الكريم، في قوله تعالى (وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ) (سورة المنافقون: الآية الأولى).

من ثم يكون مرتكب الكبيرة في رأي «واصل» «فاسقا» وقد وجه كلامه هنا بأنه استمسك بالمتفق عليه بين المتخاصمين في القضية، وهو «الفسق» وترك المختلف فيه، على الوجه الذي قررنا. وقد استشهد «واصل» بقول الحق تبارك وتعالى «وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ» (سورة النور: الآية ٤). ووجه الاستدلال بهذه الآية أن الله وصف القاذف ـ والقذف دون الشرك ـ بالفسق، دون أن يكون هذا الفسق مقترنا بوصف آخر، كما قررته المذاهب السابقة.

مناقشة هذه التسمية:

هل الفسق وسط بين الإيمان والكفر؟ أرى أن ذلك غير صحيح من ناحية الحقيقة العقلية والحقيقة الشرعية على السواء.

فأما من الناحية العقلية، فلأن هذا الاسم «الفسق» من الأسماء المشككة، التي تدل على أفرادها مع التفاوت في هذه الدلالة، كما يقول المنطقيون، إذ معناه اللغوي: مطلق الخروج، ويصدق هذا الخروج على كل درجاته. وسيتضح هذا أكثر فيما يأتي:

وأما مخالفته للحقيقة الشرعية، فلأن القرآن الكريم قرر في مجال إعمال الارادة الانسانية لاتخاذ موقف حيال العقيدة، ان أمر الاختيار دائر بين طرفين فقط، لا ثالث لهما، قال تعالى: «وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ...» (سورة الكهف: الآية ٢٩)، كما قال في تنوع الخلق إلى ما يعتقدون: «هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ ..» (سورة التغابن: الآية ٢) وفي بيان أن أمر الاعتقاد دائر بين طرفين: «وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ» (سورة سبأ: الآية ٢٤).

وإذن فالأمر هنا دائر بين طرفين لا ثالث لهما، ومن ثم فان لفظ «الفسق» أو ما شاكله من بقية الالفاظ «المشككة» ينبغي أن يكون له ارتباط بأحد الحدين ضرورة، وهما هنا: الإيمان أو الكفر، فيكون المراد به في الآية التي استشهد بها واصل بن عطاء،

الخروج الى الحد الذي لايفقد القاذف أصل العقيدة، وهو هنا قذف المحصنات. وأما إذا ورد لفظ الفسق في مقابلة الإيمان، كقوله تعالى «أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا» (سورة السجدة: الاية ١٨) فيكون المراد به الكفر، كما يرشح لذلك سياق الآيات. وفي هذا المعنى جاء قوله تعالى: «بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (سورة الحجرات: الآية ١١) وقوله: «إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ.» (سورة الكهف: الآية ٥٠).

من ثم يظهر أن القول بمنزلة بين الإيمان والكفر يكون الفسق اسما لها لاتنهض عليه حجة من العقل أو من النقل، لاسيما ونحن نعلم أن البينية من حيث دلالتها اللغوية، لاتستعمل إلا في شيء بين شيئين ينجذب إلى كل منهما. ولما كانت العقيدة دائرة بين الايمان والكفر، وليس بينهما وسط ثالث؛ فان الوسطية هنا تكون صورية وليست حقيقية، ويكون اختيار «الفسق» اسما لها ليس صحيحا كذلك، حيث أنه دل مرة على الكفر، وأخرى على المعصية دون ذلك، ويكون تفسير «الفسق» بهذا المعنى فقط ــ مع قابليته للتفسيرين ـ تحكم لا دليل عليه، أو ترجيح لإحدى الدلالتين بلا مرجح، إذ ليس تفسيره بالمنزلة بين المنزلتين بأولى من تفسيره بالكفر أو بالمعصية التي تتفاوت درجاتها مع بقاء أصل الايمان.

ثم ماذا يقول هؤلاء في بعض الآيات القرآنية التي تقرر وصف مرتكب الكبيرة دون الشرك بالإيمان، كقوله تعالى في وصف البغاة ــ والبغي كبيرة لاشك في ذلك: «وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ . .» (سورة الحجرات: الآية ٩) وقوله: (إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم) (سورة الحجرات الآية: ١٠)، والتخاصم كبيرة كالبغي، ومع وجود هذين الوصفين ـ البغي والتخاصم ــ ظل القرآن ينادي هؤلاء وأولئك باسم المؤمنين، وقوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى . .» ثم قال: «فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ . .» (سورة البقرة: الآية ١٧٨)

هذه الآيات وما ماثلها من القرآن الكريم، وما جاء بنفس المعنى من الأحاديث

الصحيحة، التي لاتنفي عن المؤمن العاصي، وصف الايمان، صريحة الدلالة فيما تهدف إليه، وهو أن ارتكاب الكبيرة دون الشرك لا يعطي للمعتزلة الحق في نفي الإيمان عنه، وأن فهمهم لهذه النصوص على غير وجهها الظاهر، وهي نصوص محكمة، يكون من قبيل الأفهام الخاصة، وهم مغرمون بها في كثير من تفسيرهم للنصوص التي تعارض ماكونوه لأنفسهم من عقائد، فإن كانت نصوصا قرآنية، أولوها بما يتفق مع مذهبهم، وإن كانت النصوص حديثية ردوها، لاسيما إذا كانت أحاديث آحاد، كما سنرى ذلك واضحا عند حديثنا معهم في قضية حكم مرتكب الكبيرة.

وليس لهم أن يحتجوا بمثل قوله صلى الله عليه وسلم، فيما رواه الشيخان: «لايزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولايشرب الخمر حين يشربها هو مؤمن، ولايسرق حين يسرق وهو مؤمن، ولاينتهب نهبة يرفع الناس إليه فيها أبصارهم وهو مؤمن»[19] لأن غاية ما يفيده الحديث أن الإيمان ـ حين يرتكب هؤلاء هذه المعاصي ـ لايزايلهم أبدا، بل يتوارى خلف اندفاع كل منهم بحكم غرائزه الشهوانية إلى ممارسة معصيته، ولعل أظهر ما يدل على ذلك هو تعبيره صلى الله عليه وسلم بلفظ «حين» ومن المعلوم أن الإنسان حين تستولي عليه ضرورة من ضروراته الغرزية، أو يتزاحم على نفسه خاطران أحدهما أقوى من الآخر، فإن غلبة الأقوى لاتعني أن الأضعف قد زال، بل ان الأمر هنا يحكمه ما يكون في بؤرة الشعور، فتكون له الغلبة، وما يكون في حاشيتها، فيكون مغلوبا، وليست الغلبة لأحد الخاطرين وانهزام الاخر أمرا مطردا، بل قد تكون الغلبة لأحدهما في وقت، والغلبة للآخر في وقت ثان، وهكذا، وهذه طبيعة النفس البشرية، التي تتعاور عليها أحوال متعارضة، ويؤكد هذا المعنى قول الرسول صلى الله عليه وسلم ـ فيما رواه عنه عمر رضي الله عنه ـ في الرجل الذي كان يدمن الخمر على عهده، وكان يجلد كثيرا: «لاتلعنوه فوالله ما علمت إلا أنه يحب الله ورسوله» (صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب ما يكره من لعن شارب الخمر). فقد ذكر صلى الله عليه وسلم، بصيغة القسم، أن الرجل كان يحب الله ورسوله، ومع ذلك كانت تغلبه

(١٩) رواه البخاري في كتاب الحدود عن يحيى بن بكير عن الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن أبي بكر بن عبدالرحمن عن أبي هريرة مرفوعا. صحيح البخاري جـ١٢ ص ٦٩، ط. بيروت سنة ١٩٨٩م والنسائي في سننه عن ابن عباس مع اختلاف بسيط في اللفظ. حديث رقم ٤٥٢٥ جـ٣ ص ١٠٠٥ تصحيح الألباني، ط. بيروت سنة ١٩٨٨م، والدرامي في سننه كتاب ١٩ باب ١١.

شهوته، فيضعف أمامها، ولو كان شرب الخمر يزيل عن الشارب وصف الإيمان، لما كان هناك داع للقسم بهذه الصيغة الواضحة. نعم إنه ضعف في الإيمان ما في ذلك شك، ولكن المساواة بين ضعف الإيمان وزواله مما لايقبله العقل.

ثانيا: في مقام الحكم:

حكم مرتكب الكبيرة دون الشرك عند المعتزلة أنه مخلد في النار خلود معصية لاخلود كفر، وكل ما بينه وبين الكافر من فرق، إنما هو في درجة العذاب وكيفيته، حيث يكون عذابا مخففا، وهذا الحكم مبنى على تصورهم للإيمان، إذ هو عندهم وصف جامع لكل الطاعات، ظاهرها وباطنها، من ثم كان مرتكب الكبيرة له حكم خاص، ولما كان هذه الفرق ضئيلا كما نرى، وأن المعول عليه هو تأبيد العذاب او انقطاعه، فقد يشعر المرء هنا أن المعتزلة وان كانوا يكفرون مخالفهم في هذه المسألة ـ ويقصد بهم الخوارج الذين قالوا بخلود مرتكب الكبرة خلود كفر ـ فإنهم يكادون ينتهون إلى مآل واحد في حق المذنب، إذ ليس هذا بالفارق الكبير الذي من أجله يكفر من قال بخلاف قولهم، إن موقفهم هنا مع العاصي وموقف الخوارج معه كذلك، كموقف قاضيين مع شخص واحد ارتكب جرما فقرر أحدهما الحكم عليه بالمؤبد، وحكم الآخر عليه بنفس الحكم ولكن مع تخفيف العمل الشاق عنه بالنسبة لغيره، مع بقائه يائسا من خروجه من سجنه. لهذا الفارق الضئيل ـ كما نرى ـ رمى المعتزلة هنا بأنهم مخانيث الخوارج.»[٢٠].

ومما يلفت النظر ويدعو للاستغراب حقا، أن نرى المعتزلة هنا لايتنازلون عن موقفهم العام من النصوص الدينية، إنهم يرون أن تمسك الخوارج بأن الأمر دائر بين الإيمان والكفر، وإن مرتكب الكبيرة كافر، لقوله تعالى: «هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ» لامعنى له، لأن ظاهر الآية يفيد أن بعض العباد كافر وبعضهم مؤمن، ويرون أن لفظ «من» هنا للتبعيض، ولايلزم من ذلك عدم وجود حد ثالث، ليس بمؤمن ولا بكافر، ولاشك في أن هذا التفسير مغالطة ظاهرة إذ السياق يقتضي أن أمر

(٢٠)ذكرذلك عنهم: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١١٩، ط. القاهرة سنة ١٩٥٠، والاسفراييني: التبصير في الدين، ص ٧٥، ط. القاهرة سنة ١٩٤٠.

الإنسان دائر بين الإيمان والكفـر ، وليس إفادة «من» للتبعيض بأولى من إفـادتها للبيان ، ولو سلمنـا بأنها للتبعيض فقط ، فغايـة ما تفيـد الآية أن بعض العباد مـؤمن وبعضهم الآخر كافـر ، والقاضي عبدالجبار هو الـذي قرر أن الآية تفيد هـذا المعنى ، ثم ماذا كان يؤخذ عليه حين يفسرها بأنها للبيان[٢١]؟ ، ثم ماذا يقولون في الآيات الأخرى التي ليس فيهـا ما يـدل على التبعيض كـآيـة الكهف رقم ٢٩ ، وآية سبـأ رقم ٢٤ وما شـابههما في القرآن الكريم وهو كثير .

العلاقة بين الاسم والحكم:

ولنا أن نقـول : هل هنـاك علاقة عقليـة ـ حينئـذ ـ بين الاسم والحكـم؟ أتصور ان الاجابة على هذا السؤال إنما تكون بالنفي المطلق ، لماذا؟ ؛ لأن «الفسق» كاسم يطلق على المنزلة بين المنزلتين ، يقتضي أن يكون الحكم متسقا معه بحيث يكون العقاب وسطا بين الخلـود المطلق والبراءة المطلقـة ، أوفي دار وسط بين الجنـة والنـار ــ وهما دار ا النعيم والعقاب ــ وإذا كان هذا في الحقيقة الشرعيـة أمرا مستحيلا ، فلم يبق كتفسير للعـلاقة بينهما من تصور إلا أن يقـال : إن الجزاء الأوفى الذي يتطابـق مع العدالة الالهيـة ، هو أن يكون وجود المذنب في النار على قدر ذنبه ، هذا اذا نحينا جانب الفضل والعفو الإلهيين وهذا الذي أتصوره لم يقل به هؤلاء ، بل ظلوا إلى آخر المدى مستمسكين بموقفهم ، مع ظهور هذا التفاوت وعدم اطراد العلاقة بين الاسم والحكم .

المبررات التي ساقتهم إلى هذا الحكم:

يمكن تقسيم هذه المبررات قسمين :

أ ـ مبررات عقلية ، اقتنعوا بها لتعليل ماذهبوا اليه .

ب ـ نصوص دينية ـ قرآنية وحديثية ـ يوجهونها لتؤيدهم في ذلك .

فأمـا المبررات العقلية ، فلأن صـاحب الكبيرة ـ في نظـرهم ـ يستحق الـذم واللعن والاستخفاف والاهانة ، وأن الأمة قد أجمعت على أن كل مايتعلق بالدين حتى ولو كان

---

(٢١) شرح الأصول الخمسـة ص ٧٢٧ ، وأهل السنة يـرون ما يـراه الخوارج في الآية من أن القسمـة هنا ثنـائية ، وليست ثلاثية ، كما يرى المعتزلة ، وكل مابينهما من فرق هو في تسمية مرتكب الكبيرة ، كما ذكرنا .

متصلا بـالنوافل، أمـر متصل بحقيقته، والخروج عنـه تجاوز في مفهوم الـدين، غير أنه تجاوز لايصل إلى الكفـر. ويلاحظ أنهم هنـا يحاولـون تبريـر فهمهم للإيمان بأنـه إجماع الأمة على هذا الفهم، والواقع ليس كذلك أبدا، وإلا لما خالفهم فيه من خالفهم.

والمستحق للـذم والاستخفـاف الخ، مستحـق للعقـاب لا محالـة، كما أن المستحق للتعظيم مستحق للثواب كـذلك. وهذا التعليل يفيد أن العقوبـة لاتسقط عن مرتكب الكبيرة أبدا، كما لايسقط الثـواب في حق الطائعين، تنفيـذا لوعيد اللـه ووعده، ويعني هـذا لدى المعتـزلـة ضرورة المعـادلة بين العمل والجزاء بطـريق لاتقبل التفـاوت، ولا الاستثنـاء، ولعل هذا الموقف المتشـدد يكون في تصـورهم ذا اثـر في الواقع الأخـلاقي والسلوكـي، ينهض بالعمل لتتحقق بـه الملاءمة الصحيحـة بين ما وقر في القلـب، وما يكون دليلا عليه. وهو العمل الصالح على اطلاقه[22].

وأما النصـوص التي تمسكوا بها فمنهـا: قولـه تعالى: «فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (سورة الزلزلـة: الآيتان الأخيرتان) ويعتبرون أن هاتين الآيتين محكمتـان في الدلالة على تنفيـذ الوعد والـوعيد معا. وهما بمثـابة المدخل الذي يجعلهم يتتبعـون آيات الـوعيد وكذا الأحـاديث التي تفيد هـذا المعنى، ويجعلون منها نسقا من النصوص الشرعية التي تؤيد مذهبهم، مثل قوله تعالى: «وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» (سورة النساء: الآية ٩٣) وكل ما جاء بهذا المعنى من الآيات القرآنية.

وأما النصوص الحديثيـة، فمنها: قوله صلى الله عليه وسلم: «إياكم والـزنا فإن فيه سوء الحساب وسخط الرحمن وخلود النار»[23] وقوله صلى الله عليه وسلم فيما يرويه ابوبكر: «ان اللـه تعالى حرم الجنة على كل جسـد غذى بالحرام»[24] وقـوله «لايـدخل

(٢٢) ذهب بعض المعتزلة كأبي الهذيل العلاف والقاضي عبدالجبار، إلى أن النوافل تدخل في مسمى الايمان وحقيقته، بناء على أنه وصف جـامع لكل انواع الطاعات، وبهذا يظهـر ان من ترك نافلـة من النوافل يكون ايمانه مهتـزا. واطرادا لمذهبهما يكون مخلدا في النـار كمرتكب الكبيرة، لأن كلامهما هنا ليس عن فعل السيئات التي تغفـر بالحسنات، كما جـاء في قـولـه تعالى: «إن الحسنـات يـذهبن السيئـات»، بل في حقيقـة الايمان ومفهـومـه، فهل يصح ذلك عقـلا وشرعا؟!!

(٢٣) ضعفه السيوطي في الجامع الصغير، وقد أورده ابن الجوزي في الموضوعات، كما قال المناوي في مجمع الزوائد.

(٢٤) قال عنه السيوطي في الجامع الكبير: ورد في مسند عبد بن حميد وأبي يعلى من حديث عبدالله بن مسعود عن أبي بكر، وهو ضعيف.

الجنة من كـان في قلبه مثقال حبـة من خردل من كبر»[٢٥] وقولـه: «خمسة لايـدخلون الجنة: مشرك وكافر وعـاق ومنان ومدمن خمر»[٢٦]. وهناك أحـاديث أخرى وردت في كتاب فضل الاعتزال كلها تدور حول هذا المعنى[٢٧].

والناظر في هـذه النصوص من الحديث، يرى أن ظاهرهـا يفيد أن مرتكب الكبيرة خـالـد في النار، ولا فـرق بين أن يكـون ذلك نصـا، كما في الحديث الأول، أو بتحـريم دخوله الجنة، كما في بقية الأحاديث.

إنهم يطيرون فرحا حين يـرون في هذه الأحاديث ما يؤيـد موقفهم من القضية التي معنـا، كما يساعـدهم هـذا التوجيـه لهذه الأحـاديث، على الـرد على خصومهم الـذين يتوهمون - في نظرهم - بـأنهم لايقيمون وزنا للسنة، بل انهم يمعنون في رد الاتهام، حين يوظفون أحاديث الآحاد لهذه المهمـة ليكون ذلك آكد في الرد على الخصوم[٢٨] ولكـن المسألة - كما نرى - فيها تحكم، لأن الأحـاديث التي تمسكوا بها - على تقديـر صحتها - ليست أدخل في الدلالـة على ماسيقت له مـن الأحاديث التي ردوها، كما سنـرى، ولو قيل لهم: إن الموقف المقابل يمكنه ترتيب نسق من الآيات القـرآنية والأحاديث النبوية، أكثـر من حيث الكم والتأثير من نسقكم هذا، مثـل قولـه تعالى: « قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ الرحيم» (الـزمر: الآيـة ٥٣) وقولـه: « إِنَّهُۥ لَا يَا۟يْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ » (سـورة يوسف: ٨٧) ومـا في حكم هـاتين الآيتين مما يـدل على أن رحمة الحق سبحانـه وسعت كل شيء، وأنه التـواب الرحيم، الغفار للذنـوب.. الخ ونظير ذلك من السنة قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه أبو ذر الغفاري: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة»

(٢٥) نص الحديث كما في صحيح مسلم كتاب الايمان، جـ ٢، ص ٨٩ عن عبدالله بن مسعود «لايدخل النار أحد في قلبه مثقـال حبـة خردل مـن إيمان، ولايدخل الجنـة أحـد في قلبـه مثقـال حبـة خردل مـن كبرياء». والمعتـزلـة أوردوا عجز الحديث دون صـدوره، لأن ظاهـره يؤيد مـذهبهم، والمحققون على أنه لايـدخل الجنة دون مجازاة، وهـذا هو الأصل، وقد يقع تحت المشيئة الواردة لمن ارتكب إثما دون الشرك فيغفر له، وعلى هذا فظاهره غير مراد.

(٢٦) جاء في مجمع الزوائد عن أبي سعيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، لايدخل الجنة صاحب خمس: مدمن خمر، ولامؤمن بسحـر، ولاقاطع رحم، ولا كاهن، ولامنـان. رواه احمد والبزار، وفيه عطية بن سعـد وهو ضعيف جـ٥ ص ٧٤ ط. دار الكتاب، بيروت.

(٢٧) انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٥٥، ط. تونس سنة ١٩٧٤م تحقيق فؤاد سيد.

(٢٨) نفس المصدر.

قالها ثلاثا بعد أن سأله أبو ذر : وإن زنا وإن سرق[٢٩]» . وقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه الشيخان والترمذي في وصف الصراط : «فمنهم من يوبق بعمله ، ومنهم من يخردل ثم ينجو ، حتى إذا أراد رحمة من أراد من أهل النار ، أمر الملائكة أن يخرجوا من كان يعبد الله ، فيعرفونهم بآثار السجود ، وحرم الله على النار أن تأكل مواضع السجود»[٣٠] قالوا : إن هذه النصوص في جملتها ، خاصة بالطائعين ، ولاتشمل العصاة المرتكبين للذنوب ، ودلالتها على هؤلاء من قبيل الدلالات الحقيقية ، وأما أن تكون مطلقة لتشمل الطائعين والعصاة ، فهذا لايقبل ؛ لأن الذي خصصها ، إنما هو مجموع النصوص التي قيلت في حق أصحاب الوعيد .

وتكون المسألة هنا معارضة مجموعة من النصوص بمجموعة أخرى ، ويظل الانشطار بينهما قائما ، وماذلك إلا بسبب تمسك المعتزلة بفهمهم الخاص للنصوص القرآنية ، وأما النصوص الحديثية ، فما كان منها موافقا لمذهبهم قبلوه ، وما ليس كذلك ردوه . دون نظر إلى درجته من الصحة أوما دونها . كماأشرنا إلى ذلك آنفا .

والمدقق فيما انتهى إليه المعتزلة هنا يرى أنهم يقفون مع الخوارج في دائرة «الوعيد» بكل ثبات وثقة ، بحيث تشمل هذه الدائرة جميع العصاة بكل أنواعهم ، ولايعطون لنصوص «الوعد» إلا دائرة ضيقة جدا ، هى دائرة الطائعين الذين لم يقترفوا ذنوبا قط . واعتقدوا أنهم بذلك لم يعطلوا أي نوع من النصوص تحقيقا لآية الزلزلة التي تقرر أن كل إنسان سيعاين نتيجة عمله ، خيرا كان أم شرا .

وفي المقابل نرى «الوعديين» يوسعون دائرتهم ، حتى تشمل كل من ليس بكافر ، وبالضرورة يحصرون الوعيد في دائرة ضيقة جدا ، هى دائرة الكفر وحده .

تحقيق القضية:

هذا التقاطع البادي في موقف هذين الفريقين ، أحسب أنه ليس هو الموقف

(٢٩) أخرجه مسلم في صحيحه : باب التوحيد . وقد علق عليه النووي بإيراد رأى الخوارج والمعتزلة ، والمرجئة في حكم مرتكب الكبيرة ، وينتهي الى رفض أهل الحق لرأي الخوارج والمعتزلة ، واما رأي المرجئة فلا يحمل قولهم إلا على تقدير المغفرة أو الشفاعة أو اخذ العاصي نصيبه من العذاب ، والمرتضى لدى أهل الحق هو بقاء العاصي في دائرة المشيئة الإلهية ، انظر : صحيح مسلم ، جـ ١ ص ٢١٨ ط . بيروت ، دار إحياء التراث .

(٣٠) أورده البخاري بلفظ قريب من هذا في كتاب : التوحيد ٢٤ والأذان ١٢٩ ، والرقاق ١٥٣ . انظر : المعجم المفهرس جـ ٢ ص ٢٤ ط . ليدن سنة ١٩٤٣م .

العلمي، ويظهر أن الحق هنا يتبع الرجال، لا أن الرجال يتبعون الحق، وما كان هذا إلا من تشبث كل فريق برأيه وجعل النص مبررا له، كما ألمحنا، ويسمى هذا اللون من التعامل مع النصوص، بالتفسير المذهبي، وفي هذا دلالة واضحة على أن فهم كل فريق إنما يكون من خلال قواعده المذهبية، كما ألمحنا إلى ذلك ايضا. والحقيقة التي أطمئن إليها، هي: ان القرآن الكريم يفسر بعضه بعضا، وكذا الحديث النبوي الشريف؛ لأنه كلام الله الصادق، وهو كله من عنده سبحانه وتعالى، ويستحيل أن يتعارض، والحديث الصحيح ليس الا وحيا يوحي، واذا كان هذا هو الحق فإن العقل المسلم هو الذي ينبغي أن يرفع هذا التعارض الظاهر بين هذه النصوص، وكأن وجودها على هذا الشكل، إنما يعني دعوة صريحة لهذ العقل كي ينشط لهذه المهمة، بطريقة علمية، وإذا كنا ننشط لتفسير كلام الصادقين من البشر، حتى لايعارض بعضه بعضا، أفلا يكون الحال هنا أدعى للقيام بهذه التبعة؟ أعتقد أنه كذلك.

وأحسب أن الذين ينظرون الى هذه النصوص بمنهج من يعمل ما يؤيد معتقده، ويجعله محكما، وما سواه يكون محمولا عليه مقيدا به، إنما يكون مثلهم كمثل من يؤمن ببعض الكتاب، ويكفر ببعض، من حيث المنهج، وأحسب كذلك أن الذين ينظرون إلى مثل هذه النصوص نظرة سريعة خاطفة، فيحكمون عليها بالتعارض، إنما يقولون ذلك حقدا على الاسلام، أوجهلا به أوهما معا، والأشد غرابة موقف بعض المنتسبين إلى العلم الذين يزعمون أن القرآن الكريم قابل لأن يوظف لكل المذاهب والتيارات، وأنه حامل لكل الأصول الاعتقادية، ولعل أكبر ممثل لهذا الاتجاه هو: «عبيد الله بن الحسن الأنباري» الذي يقول: «ان القرآن يدل على الاختلاف، فالقول بالقدر صحيح، وله أصل في الكتاب، والقول بالاجبار صحيح. وقد سئل يوما عن أصحاب هذين القولين فقال: كل مصيب، هؤلاء قوم عظموا الله، وأولئك قوم نزهوا الله، وهكذا قال في الأسماء التي تطلق على مرتكب الكبيرة بحيث أرضى كل المذاهب من خوارج ومعتزلة ومرجئة، وأهل سنة، وكان حاله مع السنة النبوية كحاله مع القرآن الكريم في هذه المسألة[٣١].

(٣١) أطلق الشهرستاني، على أصحاب هذا الاتجاه اسم الواقفية، كما ذكر ذلك عنه الذهبي في تذكرة الحفاظ جـ ٢ ص ٦٩. انظر: جولدزيهر: مذاهب التفسير الاسلامي، ص ١٩٩.

وهذا كلام يدل على الجهل الواضح بنصوص هذين المصدرين، كما أنه يكرس الاختلاف والتمزق حولهما، ولايعني صاحبه نفسه بالمهمة التي نيطت بالعقل المسلم، كي يتدبر القرآن الكريم والسنة الشارحة والمبينة له، وقد نعى الله سبحانه وتعالى على قوم يتعاملون مع القرآن بهذه الطريقة فقال: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ» (سورة محمد: الآية ٢٤)

ويمكن حل هذا التعارض الظاهري في ضوء المعايير الآتية:

أولا : صحة تعلق الصفات الالهية بآثارها على الوجه الذي يعطي لكل منها معناه الحقيقي فيما تتعلق به من آثار، فالصفات التي تتعلق بالوعد، كالرحمة والمغفرة والفضل والعفو، الخ لايمكن أن ينظر إليها وحدها بعيدا عن صفات الوعيد، كصفة الغضب وشدة العقاب، والجبار والمنتقم الخ.

ثانيا : أن التحكم في الموقف بتوسيع دائرة «الوعيد» - كما يرى المعتزلة - أو العكس - كما يرى أصحاب الفكر الارجائي - فيه تجاوز للحقيقة العقلية والشرعية معا. اذ التوسع في دائرة «الوعيد» ليس أولى من التوسع في دائرة «الوعد» من الناحية العقلية، كما أن التوسع في إحداهما يؤدي إلى تحجيم أثر الصفات في الدائرة الأخرى، ولايجوز لأي الفريقين أن يدعي خلاف ذلك، لأن الأمر يصبح من قبيل الاستدلال على الدعوى بنفسها، وهذا غير مقبول شرعا وعقلا.

ثالثا : أن فهم النصوص الشرعية التي ترى في الظاهر متعارضة تحكمه قواعد معروفة لدى الأصوليين والمفسرين والمحدثين، كقاعدة تخصيص العام أو تقييد المطلق، أو معرفة السباق واللحاق والسياق وأسباب النزول ودلالة الالفاظ، ومعرفة المقاصد الشرعية، كل هذه أمور لازمة لتفسير النصوص الشرعية المتعارضة، وأحسب أن المعتزلة لم يراعوا هذه القواعد بدقة حين جعلوا نصوص الوعيد مخصصة ومقيدة لنصوص الوعد، وكذا الحال لدى المرجئة في عكس ما ذهب إليه المعتزلة.

رابعا : يمكن وضع قاعدة كلية أعتقد أنها تحل الإشكال في القضية التي معنا، واذا صحت هذه القاعدة فسيمكن التعامل بها مع جميع النصوص ووجوه هذه القاعدة هى:

(أ) النصوص التي يظهر منها خصوصية الوعد إنما تكون للطائعين الذين لم يقترفوا ذنبا ، للوحدة التامة بين الإيمان والعمل لديهم ، وهما الدين الكامل .

(ب) النصوص التي يظهر منها خصوصية الوعيد إنما تكون للكفار ، لإنكارهم أصل الايمان وبالضرورة فإن كل أعمالهم تكون محبطة .

(ج) النصوص التي يظهر منا الوعد والوعيد المطلقان ، إنما تكون فيمن دون الصنفين السابقين ، مع استصحاب صفات الوعد والوعيد معا وكذلك صريح قوله تعالى : « إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ » (النساء : آية : ٤٨ ، ١١٦) وكذا قوله تعالى : « نَبِّئۡ عِبَادِيٓ أَنِّيٓ أَنَا ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٤٩﴾ وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ ٱلۡعَذَابُ ٱلۡأَلِيمُ » (سورة الحجر : آية ٤٩و٥٠) .

خامسا : النظر إلى طبيعة الذات الانسانية الضعيفة ، المركبةمن العقل والشهوة ، والتي تساس بالترغيب والترهيب ، وما كانت كذلك إلا لأن الله سبحانه وتعالى خلقها هكذا ، وأن محاولة سياستها أو الحكم عليها على غير طبيعتها ، أمر لايتسق مع الحق والواقع .

سادسا : ضرورة التمييز بين حقيقة ومفهوم : الدين ـ الإيمان ـ الإسلام . فالأول شامل للاثنين معا ، والثاني يعني ، التصديق القلبي ، والثالث : يعني عمل الجوارح ، والعلاقة بين الثالث والثاني علاقة دليل بمدلول ، أي أن العمل الصالح دليل على صدق الايمان ويقينه من حيث الحقيقة والواقع وهذا المعنى قد بينه القرآن الكريم في قوله تعالى : « قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا » (سورة الحجرات : آية ١٤) .

كما بينه حديث جبريل حين سأل الرسول صلى الله عليه وسلم عن : الإيمان ـ الإسلام ـ الإحسان . في ضوء ما تقدم يمكن أن نناقش المعتزلة فيما أوردوه من نصوص يؤيدون بها مذهبهم .

فأما آيتا الزلزلة ، فإن غاية ما تبينه هو تقرير الوعد والوعيد في حق العباد ، لا في ذاته

فحسب، ولكن في ضوء ما تقرره النصوص الأخرى، سواء أكانت متصلة بالوعد أم بالوعيد، وهذا ما لايمكن أن ينكره أحد، وهي في نفس الوقت لايمكن أن تفيد أكثر من تقرير هذه القضية، فلا تفيد التوسع في دائرة الوعد أو في دائرة الوعيد وهذا ماقرره أكثر المفسرين(٣٢).

وأما الآية ٩٣ من سورة النساء، فلاتنهض كذلك أن تكون حجة لهم، لأن تأبيد العذاب فيها للقاتل المتعمد، إما أن يكون مبنيا على استحلاله للقتل، أو لأن هذا حكم مخصوص فلا يقاس عليه غيره، أو قد يراد بالتأبيد، طول المكث كما يرى جمهور المفسرين(٣٣). ومهما تذرع به «الزمخشري» مفسرهم الكبير من حيل لتفسير الآية بالمعنى الذي يتفق مع مذهبهم فليس ذلك بمغير من الحقيقة شيئا، هذا فضلا عن أسلوبه اللاذع وسخريته الممقوتة التي رمى بها خصومه، والتي لاتدل على أدب في الخلاف يحكم بين المتعارضين(٣٤).

وأما النصوص الحديثية التي ساقوها في هذا المقام فعلى تقدير صحتها، يمكن حملها على من فعل المنهي عنه استحلالا له أو ترك المأمور به إنكارا واستكبارا، ويستحيل أن تحمل على غير ذلك وهو المتبادر من السياق، وهذا ـ أيضا ـ ما عليه جمهور المحدثين في تفسيرهم لهذه الاحاديث(٣٥).

ماذا قالوا في الآيات التي تربط المغفرة لما دون الشرك بالمشيئة؟

في القرآن الكريم آيات تتحدث عن ربط المغفرة للذنوب أو العذاب بالمشيئة، إما

---

(٣٢) نقل الرازي في تفسيره عن ابن عباس قال: ليس من مؤمن ولا كافر عمل خيرا أو شرا إلا أراه الله إياه، فأما المؤمن فيغفر الله سيئاته ويثيبه بحسناته، وأما الكافر فترد حسناته ويعذب بسيئاته، وفي تخصيص الآية يقال: المراد فمن يعمل من السعداء مثقال ذرة خيرا يره، ومن يعمل من الأشقياء مثقال ذرة شرا يره، انظر الرازي. تفسير جـ ١٦ ص ٦١. ط. بيروت، دار الفكر

(٣٣) الطبري: جامع البيان جـ ٤ ص ١٢٦ ط. بيروت سنة ١٩٨٦م، أبوحيان: البحر المحيط جـ ٣ ص ٣٢٦، ط. الرياض، وابن كثير: تفسير جـ ٢ ص ١٣٥ ط. بيروت سنة ١٩٨٦، محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير: جـ ٥ ص ١٦٤ ط. تونس ١٩٨٤م.

(٣٤) الزمخشري: الكشاف جـ ١ ص ٥٣٠ ط. القاهرة سنة ١٩٧٢م وانظر أيضا: جولدزيهر: مذاهب التفسير الاسلامي ص ١٨٦.

(٣٥) قال الامام النووي: واعلم أن مذهب أهل الحق أنه لايكفر أحد من أهل القبلة بذنب، ولايكفر أهل الاهواء والبدع، وأن من جحد ما يعلم من دين الإسلام ضرورة حكم بردته وكفره إلا أن يكون قريب عهد بالاسلام أو نشأ ببادية. وكذا حكم من استحل الزنا أو الخمر أو القتل وغير ذلك من المحرمات التي يعلم تحريمها ضرورة. انظر: صحيح مسلم بشرح النووي جـ ١ ص ١٥٠.

مطلقا كما في قوله تعالى: «وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا» (سورة الفتح: الآية ١٤). وإما مقيدة بكون المغفرة مرتبطة بالمشيئة فيما دون الشرك من الذنوب كقوله تعالى: «إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ...» (سورة النساء: الآية ٤٨، ١١٦) وهذه الآية واضحة في أن كل مادون الشرك من المعاصي متروك للمشيئة الإلهية، غير أن المعتزلة هنا يرون أن المغفرة المرتبطة بالمشيئة، إنما تكون للصغائر فقط، وأما الكبائر دون الشرك فلا تتعلق بها المشيئة الا بالتوبة[٣٦]. وهذا تخصيص لامعنى له على الإطلاق، يفقد الآية معناها الذي جاءت لتقرره والذي بسببه تكررت في سورةواحدة مرتين وهذا له دلالته الواضحة كما لاحظ ذلك الرازي في تفسيره لها[٣٧] وقد ذهب كثير من المفسرين إلى أن الآية صريحة فيما جاءت من أجله، فلا حاجة الى تخصيصها[٣٨]. والأغرب هنا هو موقف الزمخشري الذي فهمها على نحو أشد انحرافا حيث قرر أن الآية لاتحمل على ظاهرها إلا في حق من تاب عن ذنبه. يوجه فهمه هذا بقوله: الوجه أن يكون الفعل المنفي والمثبت جميعا موجهين إلى قوله تعالى لمن يشاء، كأنه قيل: إن الله لايغفر لمن يشاء الشرك، ويغفر لمن يشاء دون الشرك، على أن المراد بالأول من لم يتب وبالثاني من تاب[٣٩] ولاشك في أن هذا الفهم فيه إخضاع لما تفيده الآية لمعنى يذهب إليه هو وأصحابه، الأمر الذي جعل كثيرا من المفسرين ينكرون عليه هذا الفهم، ومنهم «ابن المنير» الذي قرر أن إضافة التوبة ـ وهي غير مذكورة في الآية ـ إلى المشيئة لا دليل عليها، وكيف يسكت الحق تبارك وتعالى عن ذكرها وهي العمدة والموجب؟ وعلى تقدير التوبة احتكم الزمخشري فقررها على أحد القسمين ــ ما دون الشرك ــ دون الآخر، وما هذا إلا من باب جعل القرآن تبعا للرأي. ثم يختم «ابن المنير» تعليقه على تفسير الزمخشري لهذه الآية بقوله: «والقدرية بهذا المعتقد يقع عليهم المثل السائر: السيد يمنح والعبد يمنع، لأن الله تعالى يصرح كرمه بالمغفرة لأهل الكبائر إن شاء،

(٣٦) شرح الأصول الخمسة ص ٧٢١.

(٣٧) الرازي: تفسير: جـ ٥ ص ١٢٩. حيث قرر ان الآية كررت في السورة مرتين، ولم يكن ذلك إلا لمعنى، هو تأكيد ماجاءت له، وهو أن الذنوب دون الشرك تظل في دائرة المشيئة الإلهية.

(٣٨) انظر: الطبري جـ ٤ ص ٨٠ وأبوحبان: جـ ص ٢٨٦، وابن كثير: جـ ٢ ص ٩٥. وقد أورد في هذا المقام ثلاثة عشر حديثا تؤيد ظاهر الآية.

(٣٩) الكشاف: جـ ١ ص ٥٣٢.

وهم يدفعون في وجه هذا التصريح ويجعلون المغفرة بناء على قاعدتهم في الصلاح والأصلح، التي هي بالفساد أجدر وأحق[٤٠].

ماذا يقولون في الشفاعة؟

هذه القضية مرتبطة ارتباطا وثيقا بما نحن بصدده، ذلك لأن موقف المعتزلة الصارم من مسألة الوعد والوعيد، وتقديرهم لها، حتى جعلوها أحد أصولهم، يجعلهم أمام هذه القضية في مقام يفسرها بمعنى خاص حتى يلتئم مذهبهم وتتسق أصوله، وقد حاولوا ذلك بالفعل، وقبل أن نتبين قولهم فيها لابد من تحرير محل النزاع، حتى يكون القول بوقوعها أو بنفيها واردا على معنى وحد، فالشفاعة عند جمهور العلماء من أهل السنة أربعة أنواع هي[٤١].

١ ـ الخلاص من هول الموقف وشدته، وهي خاصة بالنبي ﷺ.

٢ ـ الشفاعة لرفع درجات الطائعين.

٣ ـ الشفاعة في قوم يدخلون الجنة بغير حساب.

٤ ـ الشفاعة لإخراج المذنبين دون الشرك من النار[٤٢].

والمعتزلة يعترفون بالنوعين الأولين. . وأما النوعان الأخيران فيتوقفون فيهما، ويعارضون النوع الرابع بصفة خاصة وهو الشفاعة لأهل الكبائر من أمة محمد ﷺ إما بطلب رفع ما يستحقونه من العقاب. وإما بطلب تخفيفه، وهم ـ بعد هذا ـ لاينكرون الشفاعة من حيث هي توسط النبي صلى الله عليه وسلم بين الخلائق وبين الحق تبارك وتعالى في الآخرة، وإنما يخصونها بالتائبين من المؤمنين[٤٣] وينكرونها فيمن سواهم[٤٤] وموقفهم مبني على أن إثابة من لايستحق الثواب أمر قبيح، كما أن المكلف لايدخل الجنة تفضلا، بل بما قدمت يداه، ومبنى أيضا على مذهبهم في أن حكم العاصي الخلود

(٤٠) نفس المصدر: تعليق ابن المنير على الكشاف في كتابه الذي سماه: الانصاف.

(٤١) انظر: البغدادي. أصول الدين ص ٢٤٤ ط. استانبول سنة ١٩٢٨م.

(٤٢) ذكر شارح الطحاوية أنواعا أخرى من الشفاعة، حتى بلغت عنده ثمانية أنواع، وأورد لكل منها أدلته من السنة، انظر: شرح العقيدة الطحاوية ص ٢٥٣.

(٤٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٨٨.

(٤٤) إلا أبا هاشم الجبائي، فقد قال إنها تحسن في حق المذنب، كما في العفو، غير أن جمهور المعتزلة يرى حصرها في رفع درجات الطائعين فقط. كما عبر عنهم القاضي عبدالجبار. شرح الأصول ص ٦٨٩.

في النـار، ويسوقـون كثيرا من الآيات التـي استشهدوا بها على خلـود العاصي مطلقـا، وهي آيات كما قلنا من قبل لاتحمـل على ظاهرها إلا إذا كانت المعصيـة شركا أو ما في حكمه، لا على تفسيرهم للمعصية.

ومنـاقشتهم إنما ينبغي أن تتوجـه إلى نظرتهم الضيقـة لمعنى «الشفاعـة» ذلك لأنها يمكن أن تفهم بمعنى آخر غير رفع درجات الطائعين، وهذا المنى هو الحط من سيئات العصاة أيضا، على الوجه الذي رأيناه عند أهل السنة، وهذا التضييق لامعنى له إطلاقا، ومن المعلوم أنه لاحجـر على فضل الله وعفوه، ثم إنا نقـول لهم: أي الفريقين أولى بأن تقدم شفـاعته على شفـاعة الفـريق الآخر، فضـلا عن نفيهـا ألبتة. العصـاة المذنبون أم الطائعـون؟ إن قالـوا: إن الفريق الثـاني هو الأحق بها دون الفريـق الأول، نقول: ومن الذي قرر ذلك؟ ولصـالح من هذا التخصيص، أليس الطائعون والعاصـون عبادا لله، والقائلون بعموم الشفاعة لهم على ذلك كثير من النصـوص التي تؤيد ما يذهبون اليه؟ ثم من جانب آخر: لماذا التشبث بوجه واحد للمسألة مع احتمالها لوجه آخر، ولماذا هذه النظرة الموئسـة لمصير الانسان العاصي؟ أليس في هـذا ما يقنطه من رحمة اللـه، وهو في الدنيـا فيقترف بدلا من الذنب ذنـوبا، ومن المعصيـة معاصي كثيرة، اذا كان قـد عرف مصيره في ضـوء نظرتهم هـذه؟ ثم أليست النظرة المقـابلة أولى حين تفتح الأمل أمـام العاصي فينظر بعين الرجـاء إلى خالقه سبحانه وتعالى كما ينظـر إليه أيضا بعين الخوف والرهبة؟ اننا لاندعو أبدا إلى مـا يدعو اليه المرجئة من كون المعصية لاتضر مع الايمان، وإنما نعالج القضيـة على أساس نفسي، وفي ضـوء الطبيعة الانسـانية والصفـات الالهية الكمالية والجلالية، كما سبق أن أشرنا.

إن الشفـاعة ــ على تصور المعتـزلـة لها ـ تصبح معنى صـوريا لا حقيقيـا؛ لأنها في صالح الأتقياء ــ وهم ناجون ـ دون الاشقياء، فهل يمكن أن نقول حينئـذ: ان المعتزلة كانـوا منحازين لا إلى الحق في ذاته الذي قـررته النصوص المحكمة في هـذه المسألة، بل إلى فريق دون آخر؟ نعم: والدليل على صحة مانقول: أنهم وقفوا من النصوص موقف المنتقى لما يؤيـد مذهبه. وهي مسألة سـارية في منهجهم العام، ومن ثم رأينـاهم يردون الأحاديث التي جاءت لتقرير الشفاعـة لأهل الكبائر، مع أخذهم بأحاديث أخرى إذا

اتفقت مع مذهبهم، فحين يأخـذون مثل هذه الأحاديث يتساهلـون في تحقيق درجتها، وحين يردون غيرهـا يقولون: هـذه أحاديث آحـاد لا يعمل بها في العقائد وهى لاتثبت إلا بما يفيـد العلم[٤٥] من ثم يظهر أن منهجهم ليـس مطردا في مثل هذه القضيـة وما أكثرها.

ويتصل بموقفهم هذا بـرمته ـ حكم مرتكب الكبيرة الخلود في النار تنفيـذا للوعد والوعيد، وإبطـالا للشفاعة في حق العصاة ـ مسألة أوقعتهم في معركة داخليـة ما كان اغناهم عنها لـو كانوا طبيعيين في فهمهم للقضية وأعنى بها: مـاذهب إليه العلاف من القول بسكون أهل الخلدين ـ الجنة والنار ـ لقد فهموا من هذا القول غير ما قصد إليه صـاحبـه[٤٦]؛ فحملوا عليه حملـة عنيفة، لأن قوله هذا يعني في نظـرهم: عدم الخلود للعصاة، مع أن السكـون شامل للفريقين معـا. وقد ألف كل من الجبـائي وأبي موسى المردار كتابـا في الرد على أبي الهذيل في هذه المسألة وعـدوا قوله هـذا من الفضائح التي لاتغتفر، والتي شانت مذهبهم[٤٧].

مصدر هذا الأصل:

لاشك في أن القول بالمنزلة بين المنزلتين الذي ظهر على يد «واصل» إسلامي الأثر، بعـد أن عرفنـا في مقدمـة هذا البحـث، الدوافع التي حملت «واصـلا» وأصحابـه على تأصيل قواعدهم الاعتقـادية، وقد رأينا أنهم في كل مسألـة ينطلقون من النص الديني، وإن كان هذا الانطلاق على نحو خاص، لذا أرى أن هذا الأصل بصفة خاصة إنما كان استجابة للواقع الذي أشرنا إليه آنفا. من ثم لايصح ماذهب إليه بعض الباحثين من أن المعتزلة تأثروا في هذا الأصل بالوسطية الأخلاقية لدى أفلاطون وأرسطو[٤٨]، ولعل ما

---

(٤٥) شرح الأصول الخمسة ص ٦٩٠.

(٤٦) اختلف في تفسير موقف العـلاف فيما ذهب اليه، فـالخياط في الانتصار ـ في رده على ابن الروانـدي حين سخر من العلاف في هذه المسألة ـ يـرى أن أبا الهذيل إنما عارض بهذا القول «الدهرين» الذين كـانوا يذهبون إلى القول بأن تسلسل الممكنات ابـدا لايفترق عن تسلسلها أزلا، من ثم قـالوا بقـدم الحركة والسكـون (قدم العـالم) كما أن هذا القول عنـده مبنى على أن الحركة من الاعراض التي لاتبقى. غير ان هنـاك باحثا معـاصرا قرر أن العلاف هنـا كان موفقا بين قول الفلاسفة بقدم العالم وبين الدين، يعنى بـذلك: ان العالم كان في الازل ساكنا ـ وهو قديم بهذا المعنى موافقة للفلسفـة ـ ثم وجد متحركـا وهو حادث بهذا المعنى موافقـة للدين، والمسألة ـ في تقديري ـ في حاجة الى تدقيق اكثر. انظر: زهدي جار الله، المعتزلة، ص ١١٨. ط. بيروت، سنة١٩٧٤م

(٤٧) البغدادي: الفرق بين الفرق. ص ١٢٢.

(٤٨) زهدي جار الله. المعتـزلة ص ٥٥ ويرى انهم بهذا الاصل قد وضعوا بذور فلسفة «هيجل» الديـاليكتية وهذاكلام فيه مبالغة، حيث إن منطلق الفكرين مختلف تماما.

يقدح في هـذا القول أن كتب الأخلاق لكـل منهما، لم تكن ترجمت حتى عصر «واصل» وكل ما تذكره كتب الفرق عنه أنـه طالع بعض كتب الفلسفة، وهذا القول أيضا يحمل بـذور الشك، لأن علـوم الاوائل لم تترجم إلى اللغـة العـربيـة إلا في عصر متأخـر عن عصره، ولو قيل بأنه عـرفها عن طريق الاحتكاك الشفهي مع المسيحيين، الـذين كانوا يقيمون في الاديرة في البلاد التي فتحها الاسـلام، فأعتقد أن ذلك لم تقم عليه حجة، ولم يقل به أحد، حيث إن جهـود واصل كانت محصورة في مناظرة من خـالفه من السمنية والجهمية والثنوية.

هذه رحلة داخل الفكـر الاعتزالي، تعمدت فيها عدم مجاوزة مـرجعيتهم الأصولية في القضية التي معنـا، اللهم بالقدر الـذي يوضح المسألة مع بيـان رأي جمهور المفسرين والمحدثين فيها، وبخـاصة في النصوص التي اعتمدوا عليهـا، والتي بان لنا من فهمهم لها، أنهم كانوا يطوعونها لمذهبهم.

ومن مـوقفهم الواضح من حكم مـرتكب الكبيرة والوعـد والوعيـد والشفاعـة، يمكن أن نكون لأنفسنـا حكما صادقـا على موقفهم هـذا، بأنه لم يكن لصـالح الانسان وجـودا ومصيرا، وإذا كان خـوفهم على الطاعـات الدينيـة كقيمة لها أثـرها في الـواقع والحيـاة، قد حملهم على هـذا الموقف، ودعواهم بأنهم تـوسطوا بين الخوارج والمرجئـة عسى أن يكون فيه ما يقلل من حدة الموقفين المتطرفين، فأحسب أن ذلك لم يكن ليمثل الـوسطية الحقيقيـة التي دعـا اليهـا الاسلام، والتي أكـدتها النصـوص الصريحة، التي جاءت لتعـالج هذه القضية، وحسب القـارىء أن يرجع الى تفسير ابن كثير لـلآية ٤٨ من سورة النساء، وهو تفسير يعتمد على المأثور من الأحـاديث النبوية، ليدرك مدى ما ساقه من أحاديث في هذا المقام، لتفسير الآيـة بما يفيده ظاهرها دون تأويل مسرف، كما رأينا لدى المعتزلة، ولعل في إيراد رأي الفرق الأخرى من المسألة التي معنا، ما يبين أنهم خـالفـوا بموقفهم هـذا، المدارس الكـلاميـة التي لها اعتبـارها الـديني والفكـري على السواء.

ماذا قالت المدارس الأخرى؟

أولا: الأشاعرة

يصدر الأشعـري في الأسماء والاحكام عـن موقفه مـن حقيقة الإيمان، فعنـده أنه:

التصديق القلبي باللـه تعالى، ويرى أن هذه هي حقيقته اللغويـة والشرعية أيضا[٤٩] ويذهب إلى أن الفاسق من أهل القبلـة، لايزايله وصف الإيمان، فيسمى مؤمنـا فاسقا، مؤمن بإيمانه وفاسق بفسقه[٥٠]، ويرفض هنا بكل قوة موقف المعتزلة، الذين يسلبون عنه وصف الإيمان والكفر ـ المنزلـة بين المنزلتين كما سبق أن وضحنا ـ ويعلل ذلك بأنه لو كـان كذلـك لم يكن منه كفـر ولا إيمان ولكان لا مـوحدا ولا ملحـدا، ولا وليا ولا عدوا، فلما استحال ذلك، استحال أن يكون لا مؤمنا ولا كافرا.

ويؤكـد هذا المعنى بـأن الأمور التي تعرض للمـؤمن بعد أن يثبـت الايمان في قلبه لاتنفي عنه هـذا الوصف، وقد أشـار هنا إلى أن النـاس كانوا على مقـالتين قبل خروج واصل بن عطاء بمقالتـه: مقالة الخوارج ومقالة أهل الاستقـامة، وفي هذا التعبير إيحاء بان مقـالة الخوارج وإن كـانت مرفـوضة شرعـا، إلا أن الأمر عنـدهم دائر بين الايمان والكفر، وأمـا مقالـة واصل فقد خـالف بها الإجماع، لأنه ليس هناك وسـط بين هذين الحدين، كمايقرر أن هناك اتفاقا بين المسلمين على أن العاصي من أهل القبلة لايخلو من أن يكون مؤمنا أو كافرا، وهذا يعني أن المعصية تتفاوت درجتها كما أشرنا إلى ذلك من قبل، ويرى الأشعـري أنه لو جـاز لقائل أن يقـول: إن من معه إيمان وأتى كبيرة فليس مؤمنا، بل فاسقا، لجاز لقائل أن يقول: بل هو مؤمن بإيمانه، ولايقال فاسق بفسقه، فإن كان هذا القول مستحيلا، لأنه لايجوز فسق لا لفاسق كان قولهم مستحيلا، لأنه لايجوز إيمان لا لمؤمن[٥١]وما ذكرناه عن الاشعري هنا متصل بالاسم.

وفي مقام الحكم يقرر أن حمل آيـات الوعيد على عموم ظـاهرها ليس أولى من حمل آيات الوعد على ذلك[٥٢]، ومن ثم يقرر أن الحكـم المشمول في هذه الآيات ـ وعيدا أو وعـدا ـ لابـد أن يراعي فيـه مقـام الخطاب ولابـد أن تدرس الآيـات الواردة في أحـد المقـامين بطريقـة شمـولية، لأن القـرآن الكـريم يفسر بعضـه بعضا. ويفهم من كـلام الأشعـري أن الفرقـة التي تتخـذ لنفسها مـوقفا عقـديـا، ثم تحاول جذب النصـوص

(٤٩) اللمع، ص ١٢٣، ط. القاهرة سنة ١٩٧٥م.
(٥٠) نفس المصدر.
(٥١) نفس المصـدر ص ١٢٥، ويذكـر «ابن الـراونـدي» في فضيحة المعتـزلـة مثل هذ الكـلام، فمن المحتمل أن يكـون الأشعري قد اطلع عليه. انظر الانتصار ص ١٥٤.
(٥٢) اللمع. ص ١٢٧.

لموقفهـــــا، ليست أولى بهذا الموقف من غيرها حين تفعل ذلك، وتضيع هنا الروابط الفكريـة والعقدية التي تنتظم بها آيـات الكتاب العزيـز، وكأن الرجل هنا يقـرر قضية هـامة، هى: السير في فهم القـرآن الكـريم بطـريقة طبيعيـة منظـورا بها إلى طبيعة هـذا الكتـاب، وإلى طبيعة الانسـان الذي يتحـدث عنه هـذا الكتاب، من حيث دوافعـه إلى أفعاله في الدنيا ثم مصيره في الآخرة، وهذا ما أوافق عليه تماما.

وأتباع المذهب الاشعري سـاروا على نفس ما ذهب إليه إمامهم، فالبـلاقلاني يرى رأي استاذه في حقيقة الإيمان، وهو أنه التصديق القلبي، ويستشهد على ذلك بقول الحق تبارك وتعالى: « وَمَآأَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا » أي بمصدق، جريا على لسان العرب [٥٣]، وكذا الأسماء والأحكـام فيرى أن اسم «الفسق» يمكن إطـلاقـه على المؤمن، لأنـه لايضـاد إيمانه، وأن حكمـه موكول إلى الله تعـالى، داخل في دائرة المشيئة، إن شاء عفـا عنه، وإن شاء عذبه على قدر ذنبه[٥٤].

وإمـام الحرمين الجويني، يـرى في الأسماء والأحكـام مـا يـراه الامـام الاشعـري والباقلاني من قبل، ويقرر أن هذا هو مذهب أهل الحق، ويرد على المخالفين، ويرى أن ماساقوه من الايات القرآنية والاحاديث النبوية، لا ينهض ان يكون حجة لهم[٥٥] وهو نفس ما ذكره الشهرستاني في «نهاية الأقدام»[٥٦] والرازي في «معالم اصـول الدين»[٥٧] ممايتأكـد معه أن المدرسة الأشعـرية تجمع على خـلاف ما ذهب إليه المعتـزلة في الأسماء والأحكام.

ثانيا: الماتريدية

لم نر للماتـريدي ومن شـايعه في مذهبـه رأيا يخالف ما ذكـرناه عن الأشعـري، فهو لايقبل ماذهب اليه المعتزلة في مقـام الأسماء، كما لايقبل تخريجهم لنصوص الوعيد التي يسقطونها على مرتكب الكبيرة في مقام الحكم، غير أنه كـان أكثر تتبعا لما استشهدوا به،

---

(٥٣) الباقلاني: التمهيد، ص ٣٤٦. ط. بيروت سنة ١٩٥٧م.
(٥٤) نفس المصدر، ص ٣٤٩.
(٥٥) امام الحرمين الجويني. الارشاد الى قواطع الأدلة، ص ٣٩٧، ط. القاهرة سنة ١٩٥٠م.
(٥٦) ص ٤٧٢ ط. ألفرد جيوم.
(٥٧) ص ١٧٤. ط. أولى. القاهرة بدون تاريخ.

مظهـرا إصرارهم على تطـويع النصـوص الـدينيـة لعقـائدهم، وأن السيـاق واللغـة لايساعـدانهم على ذلك، ويؤكد هنـا أن التقسيم الثلاثي الذي ذهبـوا إليه، حين زادوا المنزلة بين المنـزلتين إنما هو من قبيل التعدي على حق الله؛ لأنه سبحـانه إنما قسم البشر إلى مؤمن وكافـر، إذ يقال لهم حينئـذ آلله أذن لكم أم على اللـه تفترون، أو يقال لهم كما قال الله في حق اليهود: أأنتم أعلم أم الله؟.

ثم بين أن مفهومهم ـ وكذا الخوارج ـ للايمان غير صحيح، إذ أن القول بأن العمل شرط لصحة الإيمان قول معكوس، والصحيح أن الإيمان هو شرط لصحة العمل؛ وفي مقـام الحكم يبين أن تأويلهم لآية « إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ » تأويل ليس صحيحـا حيث صرفت المغفرة إلى الصغـائر، فالوعيد قد شمل كـل الكبائر، ولا شك في أن هذا مردود بصريـح القرآن الكـريم، لأنه قـد جاء بما يقرر أن الحسنـات يذهبـن السيئات، كماقرر سبحانه وتعالى أن اجتنـاب الكبائر مكفر للصغائر[٥٨]. ولعل من أدق ماقـاله الماتريدي هنا، هو قوله: إن قـول الحق تبارك وتعالى في الآية: « . . . . وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ . . . » المشيئة هنا راجعة إلى أنفس الفاعلين ودوافعهم ونياتهم، لا إلى الآثام التي ارتكبوها، وهـذا ملحظ دقيق جدا فلربما ارتكب عبد ذنبـا عظيما دون الشرك بدوافع لم تستطع إرادتـه ضبطها، أو بتأويـلات محتملة غير أن يكـون محادا لله ولـرسولـه، فهنا تكون المشيئة الإلهية المبنية على علم الحق سبحانـه بما في الصدور. . وهذا أمر لم يتنبه إليه المتشـددون من الخوارج والمعتزلـة، فكـانوا هنـا ظـاهـريين جدا في تشـددهم، فكما أن الأفعال الظاهرة تتفاوت شدةوضعفا فكذلك أفعال القلوب.

ثالثا: السلف

جاء في العقيـدة الطحاويـة، وهى عمدة المذهب السلفـي مع شرحها، قـول الإمام الطحاوي: «ولايخرج العبـد من الإيمان إلا بجحود ما أدخلـه فيه» وهذا الكلام تقـرير لمبدئهم: لانكفر أحدا من أهل القبلة بذنب مالم يستحله.

وهذا الحكـم مبنى على مذهبهم في الإيمان، إذ أنـه عند جمهور السلف: «التصـديق بالجنان والاقرار باللسان»[٥٩] وليس العمل داخلا في حقيقته، بل شرط لكماله وتمامه.

---

(٥٨) الماتريدي: كتاب التوحيد، ص ٣٢٩ ط. دار الجامعات المصرية.
(٥٩) شرح العقيدة الطحاوية، ص ٣٧٢.

وقد تتبعت كتب السلف الكبرى، فلم أجدهم يقفون في دائرة الأسماء، كما وقف الأشاعرة والماتريدية مع المعتزلة، بل كانت دائرة الحكم هى التي لفتت انتباههم، فلم يرضوا بما ذهب اليه هؤلاء ـ كما هو ظاهر نص صاحب الطحاوية وشارحها ـ وقد قرر ابن تيمية في كتابه «الايمان» ضرورة الفرق بين مفهوم كل من الإيمان والاسلام والإحسان، لأن الحديث الصحيح قد جاء بذلك. غير أنا نراه في مواقف كثيرة لايقف بالإيمان عند مجرد التصديق وحده، ويعيب على من يفسره بذلك ويرى أنه حقيقة جامعة لكل ما أمر به الدين أو ما نهى عنه، ولاشك في أن ابن تيمية هنا يريد بذلك تمام الدين وكماله، لأنه قد بين أن لكل من الإيمان والإسلام والإحسان حقيقة خاصة به[٦٠] وأن ذلك كله هو الدين الخالص، فإذا رأيناه في مقام آخر يقصد من الإيمان ما يقصد من الدين فهذا من باب التساهل لديه، وإلا فكيف نفسر هذا الموقف؟

إن الدوافع الحقيقية وراء هذا التأرجح، لايمكن تفسيرها إلا على أساس أن الوقوف بالإيمان عند التصديق وحده، كما هو العرف اللغوي، قد يكون مدخلا إلى اعتبار الأعمال أمرا يمكن التساهل فيه، وهذا قد وقع بالفعل، كما هو الحال عند المرجئة، غير أن الذي يمكن التنبيه عليه هنا، هو أن المطلوب شرعا حتى يكون الدين تاما، هو مجوع الثلاثة: الإيمان، وهو التصديق القلبي؛ والإسلام وهو الاعمال الظاهرة التي تترجم عن هذا الإيمان، ويستدل بها عليه، والإحسان وهو الإخلاص في كل من الإيمان والإسلام.

هذه هى حقيقة الدين الكلية، وبهذا يظهر أن المفاهيم الثلاثة مختلفة، وأن أخذ أحدها في مفهوم الآخر ضرب من الخلط بين المفاهيم، وهذا ما أشار اليه الحق تبارك وتعالى في قوله: «قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا .. » (سورة الحجرات: الآية ١٤).

رابعا: الشيعة الإمامية

أنكرت الشيعة الإمامية على المعتزلة قولهم بالمنزلة بين المنزلتين، كما أنكرت الفرق

(٦٠) ابن تيمية: كتاب الايمان، ص ٢٨، ط. بيروت سنة ١٩٨٦م.

السنية، على الوجه الذي قدمنا. فالشيخ الصدوق - وهو إمام له قدره - يقرر أن الإيمان وصف جامع لعقد القلب وإقرار اللسان والعمل بالأركان. وهذا يعني لديه أن من ارتكب كبيرة فقد خرج من الإيمان، وهو يقر هذا، ولكنه يرى أن خروجه هذا لايعني وقوفه في منطقة بين الإيمان والكفر، بل يظل مسلما، وتجري عليه في الدنيا جميع أحكام المسلمين، وتفسير هذا الموقف لديه إنما يقوم على اعتبار أن الإيمان أخص من الإسلام، وأن زوال الأخص لايقتضي زوال الأعم. وهذا ما عليه جمهور الشيعة الإمامية، ولايمنعون أن يجتمع في مرتكب الكبيرة دون الشرك وصف الفسق مع الاسلام. لأنه يكون مسلما بإسلامه فاسقا بفسقه. وقد يسمى مسلما بالإطلاق، وقد رأى الشيخ المفيد أنه يجوز أن يسمى مؤمنا لا بإطلاق، ولكن بقيد كونه فاسقا، وهنا يقترب جدا من مذهب الأشعرية والماتريدية، ويردد نفس العبارة التي رددها من قبل، الإمام الأشعري فيقول: يسمى مؤمنا بإيمانه وفاسقًا بفسقه. ويظهر أن هذا هوموقف الإمامية جميعا باستثناء ما صرح به الشيخ الصدوق، مما ذكرناه عنه آنفا، وكذا آل نوبخت. الذين كانوا في تصورهم لحقيقة الإيمان أشبه مايكونون بالمرجئة، حيث جوزوا إطلاق اسم الإيمان على مرتكب الكبيرة، ويقترب منهم إلى حد كبير ما ذهب اليه «الطوسي» الذي يقرر أن الايمان هو التصديق وأن الأعمال الظاهرة ليست داخلة في حقيقته، غير أنه خشى أن يطلق على العاصي اسم المؤمن باطلاق، حتى لايلتبس ذلك بالمؤمن الذي لم يقترف ذنبا، فجوز ان يضاف إلى وصف الإيمان وصف الفسق، وكذا الحال عند نصير الدين الطوسي والحلي وغيرهما من أعلام الشيعة الإمامية.

وإذا كان الأمر هكذا في مقام الاسم، فإنهم في مقام الحكم مجمعون على أن مرتكب الكبيرة لايخلد في النار[61] لعموم آيات الوعد، ولظاهر الآية ٤٨ و١١٦ من سورة النساء.

إن منطق المعارضين عموما للفكر الاعتزالي في هذه القضية يقوم على أسس شرعية وعقلية معا، لأن خلود العصاة في النار، لايحقق العدل، فضلا عن عدم تحقيقه للفضل والعفو، كما ألمحنا إلى ذلك من قبل. ثم ماذا يفعل الله بعذاب عباده إذا شكروا وآمنوا،

(٦١) انظر: د. عائشة المناعي، أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الامامية ص ٣٦٧ ط. الدوحة، سنة ١٩٩١م.

كما قال تعالى: «مَّا يَفْعَلُ ٱللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَءَامَنتُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا» النساء: ١٤٧) حتى لو حدث في شكرهم وإيمانهم بعض الخلل؟

ثم إن المعتزلة الذين يحرصون على العدل الإلهي قد نسوا أن المسائل الالهية لاتخضع للمقاييس البشرية، فضلا عن هذه النظرة الحادة، التي تفهم من خلال موقفهم، وهى أن مسألة الثواب والعقاب لابد أن تخضع لقياس رياضي دقيق، ولو سلمنا لهم بهذا، فهل يصح بمقياسهم هذا أن يخلد العاصي كما يخلد الكافر؟ ولا عبرة بالفرق في درجة العذاب، لأن التأبيد هو المعول عليه هنا، وهل بانت لهم الدوافع التي حملت العصاة على عصيانهم حتى يسلكوهم في رباط واحد؟ أعتقد أن المسألة اعمق من ذلك بكثير، فالله قد كتب على نفسه الرحمة، وقد سبقت غضبه، وإذا كان الحق سبحانه قد حبب إلى عباده التعامل بالفضل والعفو على اعتبار أنهما صفتان إيجابيتان، أفلا يكون من باب أولى أن يتصف بهما سبحانه، وأن تكون آثارهما بادية فيما يظهر من فضله على عباده الطائعين وعفوه عن عباده العاصين؟

واذا كانت «المشيئة» المطلقة قد توحي إلى الادراك بما قد يفهم منه التنافي مع العدل، فقد كان عليهم أن ينظروا إليها في ضوء الصفات الإلهية الأخرى مثل كونه تعالى حكيما خبيرا عليما، لطيفا، وأحكامه تعالى مبنية على علمه وحكمته.

ثم إن «التوبة» التي عولوا عليها كثيرا في هذا المقام، إلى درجة جعلت «القاضي عبدالجبار» لايترحم على الوزير البويهي «الصاحب بن عباد» الذي ولاه منصب قاضي القضاة، وكان حامي حمى المعتزلة في عصره، لأنه لم يظهر توبته قبل موته، يمكن أن تتخذ ذريعة لارتكاب المعاصي بحجة أن «التوبة» تمحوها. وبهذا يمكن أن تعود المسألة عليهم، لا لهم. وقد كان موقفهم هذا مدعاة لتصرفات شاذة من بعض المنتسبين إليهم، جعلتهم يتخذون من «التوبة» مشجبا يعلقون عليه ارتكابهم للمعاصي. الأمر الذي جعلهم هدفا لنقد لاذع من شيخ المعرة ـ أبي العلاء ـ كما جاء في رسالة الغفران[٦٢].

وبهذا الذي قدمنا، يظهر أن المعتزلة كانوا على طريقة لم يرض عنها جمهور علماء الأمة من جميع الاتجاهات المعتدلة:

---

(٦٢) انظر: أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص ١٥٥. وأيضا: مذاهب التفسير الاسلامي ص ١٨٩.

نتائـــج:

في مجال البحث العلمي، تنصب الأحكـام على البنـاء الفكـري لـلآراء والمذاهب، وتنحي المقـاصد والنـوايـا، إلا بالقـدر الـذي يكشف عن الدوافع الحقيقيـة وراء اتخاذ موقف ما، من قضيـة من قضايا الفكر، حتى ولو كانت متصلـة بأصول الاعتقاد، لعل في ذلك ما يخفف من حـدة الحكم إلى حد ما، من ثم يمكن أن نقرر مـايأتي في ضوء ما قدمناه في هذه الدراسة، عن أصل «المنزلة بين المنزلتين» لدى المعتزلة.

أولا : لم يكن مـوقفهـم في مجال «الاسم» إلا خـروجـا غير مبرر على قضـايـا الفكـر الأساسية، حيث قد بان لنـا أن الإيمان أو الكفر يقتسمان طرفي البعد ولا واسطة بينهما.

ثانيـا : كان هـذا الموقف متجاوزا الحقيقة الشرعيـة كذلك، التي جـاءت في مقام تخيير الانسـان، لتعطيه الحريـة لاتخاذ مـوقف تجاه مـايريـد اعتقـاده، لايتجاوز أحـد المفهومين: الإيمان أو الكفـر، وبهذا وذاك كان المعتـزلة هـدفا لأن يتهمـوا بأنهم خالفوا العقل والنقل معا.

ثـالثا : لم تكن العـلاقـة منسجمة بين مـوقفهم في مجال «الاسم» وبين مـوقفهم في مجال الحكم، فقد بـان أنهم في مجال الحكم كانـوا وعيدين إلى حـد بعيد، الأمـر الذي قربهم جدا من موقف الخوارج.

رابعا : ظهـر أن منهج المعتزلة كـان يقوم على التحكم واعتبـار كل فهم مخالف، لاقيمة له، كما ظهرت نظرتهم غير المتكافئة إلى الصفات الإلهية، حيث لم يدركوا المغزى الواضح من صفات الفضل والعفو، كما تجلى تحكمهم في السنة النبوية الشريفة، يعملون منها ما يـوافق مدعاهم، وأما ما يخالفه فقد رفضوا الأخـذ به بحجة أنه أحاديث آحاد لايعمل بها في العقائد، وقد كانوا بهذا الموقف هدفا لمطاعن كثيرة من علماء الأمـة، وتخطى هـذا المنهج المتحكم نطـاق الجدل النظـري إلى العنف المادي في بعض القضـايـا، كما شهد بـذلك تـاريخهم، من ثم يظهـر أن وصفهم بأنهم من دعاة حرية الفكر لم يكن معبرا عن حقيقة منهجهم.

خامسا: لايمكـن إغفال الجهود التي بذلـوها في مقاومة الإلحاد والزنـدقة بمنهج عقلي

متميز، وهذا مما يذكر لهم.

يضاف إلى ذلك دوافعهم إلى اتخاذ مواقفهم، وتنظير أصولهم، وإن كانت هذه الأصول قد جاءت في بعض الأحيان غير منسجمة مع القضايا العقدية الظاهرة، وكان من بينها هذا الاصل الذي عقدنا له هذا البحث. فهل يمكن بعد هذا كله أن يحكم لهم أو عليهم بأحكام تتجاوز هذه النتائج؟

أعتقد أن المبالغين في تقديرهم، الذين يجعلون منهم المثل الحقيقي للفكر الاسلامي، ليس معهم الحجج الكافية كي تنهض بهذا الحكم، كما أن الذين يبالغون في الغض من شأنهم وتحقير دورهم الذي أدوه في الدفاع عن الاسلام، يكونون قد بخسوهم حقوقهم، وقد أمرنا الحق تبارك وتعالى ألا نبخس الناس أشياءهم، فإلى هؤلاء وأولئك من المعاصرين الذين يحبونهم والذين يبغضونهم معا، يساق هذا الحديث، لعلهم إلى الحق يرجعون. والله أعلم.

التراث والتجديد

مناقشات وردود

للأستاذ الدكتور / أحمد محمد الطيب
الأستاذ بقسم الدعوة والثقافة الإسلامية
كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية
جامعة قطر

اتجاهات التجديد:

فى بداية حديثى عن «التراث والتجديد» أود أن اشير إلى أن هذا الموضوع اصبح فى السنوات الأخيرة محور اهتمام المثقفين من الباحثين والعلماء واساتذة الجامعات والكتاب على إختلاف انتماءاتهم الثقافية والمذهبية. بل ان التراث ـ كقضية محورية تشكل منعطفا حاسما فى التاريخ المعاصر لأمتنا العربية والإسلامية ـ ظفر بدراسات طويلة وعريضة فاضت بها كتب متنوعة ومؤتمرات وندوات ومحاضرات بل قلّ ما تصدر مجلة من المجلات الثقافية دون أن تتناول قضية «الموروث الثقافى» وتنظره بصورة أو بأخرى. وأحدث الاهتمامات فى هذا الموضوع المقالات العشر التى نشرت فى جريدة «الحياة» بعنوان: «مذبحة التراث»[1] وقد نشر آخر مقال منها فى «مارس» الماضى.

لقد صدرت مجلدات ضخمة اتخذت من موضوع التراث «مشروعا» عالجت فى ضوئه تحديات العصر أو بعبارة أدق: عالجت التراث فى ضوء هذه التحديات وأغرقت لغة الخطاب بمفردات خاصة ولوازم التصقت بهذه الأقلام مثل: «السلفوية ـ الماضوية ـ التلفيقوية ـ القروسطية (نحتا من: القرون الوسطى) العصروية ـ الوثوقية ـ المركزية الأوروبية ـ التحييدوية ـ اللاتاريخية اللاتراثية ـ البورجوازية ـ الإقطاع ـ الجماهير ـ الديالكتيك ـ الكبح ـ الاستلاب», الخ هذه المفردات التى حاولت إضفاء شىء من الغموض على المقولات المطروحة.

وفى مقدمة هذه الأعمال يأتى مشروع الدكتور «الطيب تيزينى» المزمع اكتماله فى اثنى عشر جزءا تشكل فى مجموعها: مشروع رؤية جديدة للفكر العربى منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة وقد ظهر من هذا المشروع بعض أجزاء والجزء الأول منه يقع فى أكثر من ١٠٠٠ صفحة. كما تأتى ـ وبنفس القدر المتضخم ـ أعمال الأستاذ الدكتور حسن حنفى تحت عنوان: «التراث والتجديد». وإذا كانت أعمال الدكتور «تيزنى» قد حددت مسارها فى مشروع الرؤية الجديدة من «التراث إلى الثورة» فإن المسار الذى انتهجه مشروع الدكتور حنفى كان «من العقيدة إلى الثورة» وفى هذا المسار الأخير

(١) للكاتب: جورج طرابيشي

نشرت قضايا علم الكلام فى خمسة أجزاء أربت صفحاتها على مائتين وثلاثة آلاف صفحة بدءا من المقدمات النظرية ومرورا بالتوحيد والعدل والنبوة والمعاد وانتهاء بالإيمان والعمل والإمامة إضافة إلى أبحاث أخرى مستفيضة تحت عنوان: «الدين والثورة» ومقالات ومحاضرات تضمنتها ندوات كبرى مثل ندوة: التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى: الأصالة والمعاصرة» وندوة: «الديمقراطية وحقوق الإنسان فى الوطن العربى» وندوة «الفلسفة فى الوطن العربى المعاصر» وغيرها.

ثم هناك أعمال أخرى فى نظرية التراث لا تقل أهمية عن الأعمال السابقة فى مقدمتها: أعمال د. الجابرى والدكتور حسين مروة والدكتور زكى نجيب محمود والعروى وأودنيس وغيرهم.

والأمانة العلمية تحتم القول بأن الحديث عن هذه المحاولات حديثا علميا متأسسا على قراءة فاحصة ورؤية متقصية أمر صعب، فضلا عن تقويم هذه المحاولات تقويما نهائيا يطمئن إليه الباحث المنصف، ومن أهم ما يرهق القارىء فى نظريات تجديد التراث ويطيل طريق بحثه ـ دون فائدة تذكر فى بعض الأحيان ـ أمران:

الأمر الأول أن النظريات الاشتراكية فى ثوبها «الماركسى» الراديكالى، وهى تتحدث عن التراث «تعرض نفسها فى البلاد الإسلامية بأشد صور التوصيل تعقيدا، وتكتب تحليلاتها بلغة لا تنقل معنى واضح المعالم للجماهير العريضة، وتغرق فى التنظير إلى حد نسيان العلاقة مع الواقع مع أن فلسفتها قد بنيت أصلا على أساس الالتصاق بالواقع والتعبير عن حركته»(٢) بل والتعبير عن آمال وآلام الطبقة الكادحة تحديدا.

الأمر الثانى: أن النظريات المطروحة فى تجديد التراث وقفت حيال التراث مواقف شتى، ذهبت من النقيض إلى نقيضه الآخر، لا أقول: بين أيديولوجيات متباينة متعارضة بل بين توجهات مختلفة فى النظرية الواحدة، بل فى تناقضات الكاتب الواحد ـ أحيانا ـ وتنقلاته الدائمة بين أيديولوجيات مختلفة، وإسقاط كل ذلك على التراث، دون أن ينبه قارئه إلى هذه الطبيعة التحولية أو المرحلية فى بناء نظريته(٣).

---

(٢) د. فؤاد زكريا، الصحوة الاسلامية في ميزان العقل ص ١٥، دارالفكر المعاصر، القاهرة، ١٩٨٧م

(٣) جورج طرابيشي: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة (التيار الماركسي) جريدة الحياة، الأربعاء ٦/ ١/ ١٩٩٣م.

وسنحاول فى إطار هاتين الصعوبتين أن نتلمس فكرة نقدية تتعلق بمدرسة «التراث والتجديد» من حيث موقفها من التراث، وعلاقة التراث بالواقع، والعلاج المطروح لتجديد التراث.

ولكن ماهو السياق الزمنى الذى ظهرت فيه هذه المشكلة؟.

كثير من الباحثين يرى أن حرب يونيو ١٩٦٧م كانت البداية الزمنية التى فجرت هذه القضية، قضية: التساؤل عن العرب، فى الماضى والحاضر والمستقبل، وبعض آخر يرى أن المشكلة بدأت بعد احتكاك العرب بالغرب أيام حملة نابليون على مصر، فهاهنا، ومن المواجهة المباشرة بين حضارتين متباينتين أشد التباين، طُرحت أسئلة كان لا مفر من طرحها: كيف يمكن أن نأخذ بأسباب التقدم؟ أو بتعبير آخر: «ماهى الوسائل التى تكفل للعرب عبور الفجوة بين التخلف والتقدم؟ هل يكون ذلك باحتذاء النموذج الغربى فى السياسة والاقتصاد والثقافة وغيرها احتذاء كاملا؟ أو يكون بإحياء التراث الإسلامى كنموذج حضارى للتنمية والتحديث؟ أو أن الحل يكمن فى محاولة التوفيق بين النموذج الغربى والتراث؟»[٤] وفيما أعتقد فإن جذور قضية التراث ينبغى أن تعود بداياتها إلى هذا الاحتكاك المباشر بين الشرق والغرب الأوروبى، ففى دائرة هذا التوقيت تظهر القيمة الكبرى للجهود الجبارة المشكورة التى اضطلع بها رواد الفكر الإسلامى قبل ٦٧ بدءا من الأفغانى، وانتهاء بسيد قطب، ومررروا بمحمد عبده، ورشيد رضا، والنديم، وعبد القادر المغربى، وطاهر الجزائرى، ومصطفى عبد الرازق، وشلتوت، والعقاد، والبهى، ودراز.. وغيرهم.. وكل هؤلاء شغلتهم هموم العلاقة بين الشرق والغرب وكرسوا لها شطرا كبيرا من حياتهم الشخصية والفكرية.

ومهما يكن من أمر التوقيت الزمنى الذى تفجرت فيه قضية: «الأصالة والمعاصرة» أو قضية «تجديد الفكر العربى» أو فى أحدث تسمية لها: «التراث والتجديد» فإن الذى لا شك فيه هو أن هذه القضية بدأت تفرض نفسها بعد (سنة ١٩٦٧م) بشكل حاد على طائفة لا يستهان بها من المفكرين والباحثين وأساتذة الجامعات تراوحت خلفياتها

(٤) التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، ص ١٢، (بحوث ومناقشات الندوة الفكرية) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥م

المذهبية من قومية إلى ليبرالية إلى ماركسية إلى علمانية إلى أصولية مادية، فكنا نرى الدعوات الصارخة إلى نفض اليدين من التراث جملة وتفصيلا والالتحاق بركب الحضارة الغربية فكرا وسلوكا، وكنا نرى الدعوة إلى إعادة تفسير التراث وتأويله بما يتفق وأسس فلسفة ماركس ولينين. والنظر إلى الإسلام: عقيدة وشريعة وأخلاقا من خلال قوانين وسائل الإنتاج وعلاقات الملكية والصراع الطبقى، وكنا نرى الدعوة الموضوعية التى تنطلق بنظرتها إلى التجديد من خصائص التراث نفسه وفعالياته وآلياته فى مواكبة التطور تأثرا وتأثيرا اعتمادا على حركة الاجتهاد المشروع فى أصول هذا التراث.

وتسهيلا على القارىء يمكننا أن نقسم مدارس التجديد ومشاريعه ـ جغرافياً ـ إلى: المدرسة السورية، والمدرسة المغربية، ثم المدرسة المصرية.

وبكلمة موجزة، لا تتخلص ـ بطبيعة الحال ـ من عيوب الاختصار المخل ـ نقول: إن الاتجاه البارز فى المدرسة السورية هو: الاتجاه الماركسى اللينينى، ففى هذه المدرسة تكرست «المادية التاريخية» أداة معلنه لاكتشاف التراث وتحليله، بل «مبضعا» لتشريحه وتقطيع أوصاله.

وفى ثنايا العرض والتحليل قُدِّم الفارابى ـ فى هذه المحاولة ـ فيلسوفا ماديا لأنه يقول بتعاقب الصور والأضداد على الهيولى وبقاء النوع، وهو موقف مادى متقدم أو تصور ديالكتيكى للطبيعة ـ على حد تعبيرهم ـ، بل أُرغم الفارابى «الحكيم المسلم المتأله» على معانقة ماركس وانجلز، والعمل معهما على تأصيل الفكر المادى. . . . وقدم «النَظَّام» فى صورة رائد من رواد تحرير الإنسانية من سلطة الغيب والمجهول، لمجرد أن الأشعرى يحكى عنه فى مقالاته أنه كان يقول «إن الله لا يقدر على الظلم». . وقُدِّم «إخوان الصفا» ـ أيضا ـ روادا أوائل لفلسفة النشوء والارتقاء قبل لا مارك ودارون. . وباختصار: «تؤكد هذه المدرسة أن معظم مفكرينا القدامى كانوا ذوى نزعة مادية أو جدلية»(٥) أما «الإسلام» كجوهر يشكل النسيج الداخلى لعلومهم النظرية والعملية فهو ـ فى منظور هذه المدرسة ـ مجرد أثر «لاتجاه مثالى أو ميتافيزيقى»(٦) سببه «العجز

(٥) علي حرب: مداخلات، ٢١٩، ٢٢٠، دار الحداثة بيروت ١٩٨٥م
(٦) المصدر السابق نفس الموضع

التاريخي الذى كان يمنع بلورة الاتجاه المادى»[٧].

المدرسة المغربية:

إذا ماولينا وجهنا شطر مدرسة المغرب ألفيناها تقف شطرا كبيرا من نشاطها على تحليل بنية العقل العربى وتكوينه، وفى هذا المنظور استؤنفت دراسة علومنا اللغوية والدينية والفلسفية والعرفانية تحت محاور ثلاثة:

١ـ البيان ويرادفه المعقول الدينى.

٢ـ والبرهان ويرادفه المعقول العقلى.

٣ـ ثم العرفان ويرادفه اللامعقول العقلى. أو العقل المستقيل، وهو التصوف، أو كما سمى فى هذه المدرسة: الهمجيات الدينية والفلسفية التى حملها معه الموروث القديم من ركام الهرمسية والغنوصية والمانوية والصابئة.. إلخ، وقد انتهى العقل الفلسفى الإسلامى إلى مصير شديد البؤس فى هذه المدرسة باستثناء الكندى، وشطر من الفارابى، وإن كان الشطر الآخر قد سيطر عليه اللامعقول العقلى، بل سيطر اللامعقول العقلى على قمم العقلانية فى الفكر الإسلامى، وأول هؤلاء اللاعقلانيين: جابر بن حيان، أقدم رواد علم المنطق، وأبو بكر الرازى كبير أطباء المسلمين، ثم ابن سينا الذى وصف بأنه« أكبر مكرس للفكر الظلامى الخرافى فى الإسلام»[٨] وأن «فلسفته قتلت العقل والمنطق فى الوعى العربى لقرون طويلة»، والغزالى الذى أدخل شيطان العرفان إلى البيان أو «المعقول الدينى» وأسَّس أزمة العقل العربى، وخلف جرحا عميقا فى العقل العربى مازال نزيفه يتدفق من كثير من العقول العربية حتى الآن، والفرقة الوحيدة التى نَجَتْ من هذه الهلوسات هى الفرقة المغربية: ابن رشد ومن قبله ابن باجة وابن طفيل إضافة إلى ابن حزم.. فى هذه المدرسة انشطر العقل العربى إلى شطرين: عقل مشرقى لا هوتى وفلسفته تقوم على علم الكلام وعقل مغربى علمى وفلسفته تقوم على الرياضيات والمنطق، والمدرسة الشرقية بحكم لا هوتيتها: ماضوية، بينما المدرسة المغربية بحكم علمانيتها

---

(٧) المصدر السابق نفس الموضع

(٨) محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ص ٢٠١ دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠م.

مستقبلية، ويصل بنا تحليل العقل العربى فى هذا الاتجاه إلى «أن ما ننشده اليوم من تحديث للعقل العربى وتجديد للفكر الإسلامى يتوقف ليس فقط على مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية والمنهجية المعاصرة، بل أيضا: ولربما بالدرجة الأولى على مدى قدرتنا على استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبى وتاريخية ابن خلدون، إنه باستعادة العقلانية النقدية التى دشنت خطابا جديدا فى الأندلس والمغرب مع ابن حزم وابن رشد والشاطبى وابن خلدون وبها وحدها يمكن إعادة تأسيس بنية العقل العربى»[٩].

وكما يقول أحد الباحثين معقبا على هذا الاتجاه: «إنها «حرب أهلية مزدوجة دارت رحاها فى الثقافة العربية الإسلامية أولا بين النظام البيانى والنظام العرفانى وانتهت بانتصار ظلامية العرفان، وثانيا: بين المشرق اللاعقلانى والمغرب العقلانى، وانتهت بدورها بانتصار لا عقلانية المشرق»[١٠].

المدرسة المصرية:

وبين المدرسة السورية والمدرسة المغربية تقع المدرسة المصرية، وأعنى بها تحديدا المدرسة التى أطلقت على نفسها اسم «التراث والتجديد» واتخذت منه عنوانا خاصا بها، وهى إذ تفضل هذا العنوان لا تحبذ أن يتم مشروعها تحت عنوان: «تجديد التراث» وإنما تفضل أن تقف بالمشروع كله تحت لافتة جديدة وتسمية ذات دلالة مقصودة، هى: «التراث والتجديد» ولا يعدم القارىء ـ هنا ـ وجود فرق جوهرى ـ منذ البداية ـ بين هاتين التسميتين، فتجديد التراث يعنى التعامل مع التراث القديم كحقيقة موضوعية قابلة للتجديد مع المحافظة على بقاء الأصول ثابتة، كما هو الحال فى كل عمليات التجديد، بمعنى أن نفرق ــ فى دائرة الموروث ـ بين ثوابت وبين متغيرات، نستبقى الأولى كما هى وننطلق فى ضوء بقائها وثباتها إلى تجديد الثانية. ونحقق من خلالها ــ معا ــ حركة التطور أو ما يسمى: الأصالة والمعاصرة. لكن التجديد بهذا المعنى لا يحقق الأهداف المقصودة لمدرسة «التراث والتجديد» لأن «التراث» فى هذه المدرسة هو نقطة البدء أما التجديد فهو إعادة تفسير التراث حسبما تقتضى متطلبات

(٩) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي ٥٥٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٦م
(١٠) جورج طرابيشي، صحيفة الحياة ١٠/ ٣/ ١٩٩٣م

العصر وحاجاته، فالتراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية وهى المساهمة فى تطوير الواقع وحل مشكلاته والقضاء على أسباب معوقاته، وفتح مغاليقه التى تمنع أى محاولة لتطويره»[11] والتراث ـ فى هذه المدرسة ـ ليس هدفا تتحرك فى إطاره حياتنا المعاصرة بقدر ما هو «وسيلة» خاضعة لإعادة التفسير أو إعادة البناء من أجل تطوير الواقع وحل مشكلاته، وأمر طبيعى أن يتجرد التراث ـ حالتئذ ـ من كل قيمة ذاتية أو خصائص ثابتة لا على مستوى الأصول ولا على مستوى الفروع، والقيمة الوحيدة التى ستبقى للتراث فى إطار هذه النظرة هى: مدى قدرته على تقديم «نظرية علمية فى تفسير الواقع والعمل على تطويره» وإذا كان التراث وسيلة والتجديد غاية فالأليق بهذا المشروع أن يتخذ له عنوانا: «التراث والتجديد» لأنه: «يحاول تأسيس قضايا التغيير الاجتماعى على نحو طبيعى وفى منظور تاريخى يبدأ بالأساس والشرط قبل المؤسس والمشروط»[12].

مفهوم التراث:

والتراث فى منظور هذا الاتجاه ليس هو المستوى المادى المتمثل فى هذه الأكداس من الكتب المطبوعة والمخطوطة والتى تشغل مساحات ضخمة على رفوف المكتبات العامة والخاصة ومخازن الأروقة والمساجد.. إلخ. ولا هو «حقائق نظرية» موجودة على سبيل الاستقلال، أو: حقائق قبْلية جاءت لتغير الواقع،. بحيث لو شكل الواقع خطرا عليها يجب أن نهب للدفاع عنها فى مواجهة الواقع، فمثل هذا التصور للتراث ينبنى على نظرة «انفصامية» مرفوضة من أصحاب هذا المشروع. من هنا حرص هؤلاء على استبعاد هذين المستويين من مفهوم التراث، فليس التراث كتبا ولا مخطوطات، وليس التراث حقائق مجردة مستقلة نتلقاها من مصدر يتعالى على مستوى واقعنا، بل التراث هو: «المعبر عن الواقع الأول الذى هو جزء من مكوناته»، والتراث بهذا المعنى هو «المخزون النفسى للجماهير» ولا يقصد من الجماهير ـ هنا ـ ما يتبادر إلى الذهن من المعانى المعروفة مثل: العامة أو الدهماء فى قبالة: العلماء أو أهل الاختصاص، وإنما تستعمل هذه الكلمة بمعنى يغدو فيه «الشعب» الممثل الحقيقى للتراث أو الحامل

(١١) د. حسن حنفي: التراث والتجديد ص ١١ ط. تونس (بدون تاريخ)
(١٢) د. حسن حنفي: التراث والتجديد، ص ١٢

الحقيقي لتأثيرات التراث، ومع هـذا الاستعمال يتسع مفهـوم التراث إلى المدى الـذى يساوق فيه مفهوم «الثقافة الوطنية أو الثقافة القومية». فالشعوب تحفظ «تراثها الشعبى قدر حفظها تراثها الدينى: يغنى الناس للمطربين، ويطربون لسماع القرآن، ولقد تكوّن الوجدان القومى والمزاج الشعبى فى كل حضارة، وكما يظهر ذلك خاصة في فنون الغناء والموسيقى وفنـون الرسم والنحت والعمارة من اجتماع هـذين الـرافدين: الفن الـدينى والفن الشعبى، وكما هو واضح فى تاريخ الفنون فى الغرب»[١٣].

ولا تخطىء عين القـارىء فى هذا النص تسـوية ــ مقصودة ــ بين الدين والفنـون الشعبية فى تكويـن نفسية الجماهير. وأن «الأغانى» أو قصص «أبو زيـد» الهلالى ـ مثلا ـ تقف جنبـا إلى جنب مع الـدين وراء وعى الجماهير المسلمـة وخلف سلـوكيـاتهم وتوجهـاتهم، فكل منهما رافد مـن روافد ثقافـة الأمة، وكل منهما عنصر مكـون لنسيج هذه الثقافـة، وغاية ما هنالك أن هذا فن دينى وذاك فن شعبى، إن هـذه التسوية تهدف إلى تحطيم متعمد للحواجـز الفاصلة فى نفوس الجماهير بين جـانب مقدس، وجانب لا يحظى بأية صـورة من صور التقـديس وإن حظى باهتمام الجماهير وانشغـالها بلهوه ليل نهار، ومن الغـريب ـ حقـا ــ أن صاحب «التراث والتجـديـد» برغم أنـه لا يكف عن دعـوى أحقيته فى الحديث عن الجماهير والـدفاع عنهـا إلا أنه يتنـاسى أن الجماهير التى يتحدث عنهـا قد صُمم فكرهـا وشعورها ووجـدانها ومخزونها النفسى على رفض هذا الخلط، وأنها لا تعرف فنـا دينيا بـالمعنى الذى صوره لنـا صاحب «التراث والتجـديد» وإنما تعرف «دينا» له قـدسيته وحرمته فى القلوب، وتعى الفـرق ـ الذى لا يعيه التراث والتجـديد ــ بين الدين كحقـائق إلهية، وبين قصص شعبى لا تـدرى إن كان مصـدره واقعا أو أساطير لا تمت إلى الواقع بأدنى صلة أو سبب، ومن الغريب اللامفهوم ـ أيضا ـ أنه بالرغم من تأكيد «التراث والتجـديد» على أهمية الفنون الشعبية» فى نفوس الأمة، وخطـورتها التى تضارع خطـورة الـدين فى وعيهـا وثقافيتهـا، إلا أنـه يصمت صمت القبور عن «الفنـون الشعبية»، ولا يرى أنها مسئـولة من قريب أو من بعيـد عن الواقع المتردى لجماهير الأمـة، بينما يعـود بالتأثير كلـه إلى القسم الـدينى فقط من هـذا التراث

(١٣) د. حسن حنفي: الدين والثقافة الوطنية، ص ٣٠، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٨م.

ويحمله المسئولية كاملة عن كل ما أصاب امتنا فى عصرها الحديث من جهل وفقر وتخلف، مما يؤكد لنا أن التنظير بين الدين أو «القرآن الكريم» وبين الفنون الشعبية فى هذا الموضع لم يكن من التحليل العلمى الذى يتسق فيه استنباط النتائج من مقدماتها بقدر ما كان محاولة لخلخلة «قدسية» الدين فى نفوس الجماهير ليصبح معطى تاريخيا قابلا ــ برمته ـ لاعادة التشكيل لا كمعطى إلهى فيه الثابت الذى لا يتغير، والمتغير القابل للتجديد.

التراث والواقع:

وتراثنا فى هذا المفهوم الجديد لا يستمد قيمته من مصدره المفارق أو المتعالى على الواقع، وإنما يستمد قيمته من كونه حاكيا أو عاكسا لواقع معين، بل من اعتبار «الواقع» ذاته جزءا فى ماهية هذا التراث، وليس موضوعا مقابلا للتراث يتنزل عليه ويؤثر فيه، والنتيجة الحتمية لهذه النظرة هى، محدودية التراث فى فترة تاريخية ارتبط بالتعبير عنها والتعامل معها، فإذا ما تخطاها الواقع وجب تغيير محاوره، وإعادة تشكيلها حسب أنماط التغير الاجتماعى الجديد حتى لو أدى الأمر إلى نشوء محاور تراثية جديدة تتناقض شكلا وموضوعا مع محاور التراث القديم، فما دام أخص وصف للتراث هو انحصاره فى قياس نبض الواقع فلابد من أن ينتفى وصف الثبوت أو الاطراد عن التراث ضرورة تغير الواقع وتحوله وتبدله، وقد نفهم من هذا التحليل أن قيمة التراث فى ارتباطها بالواقع تتمثل فى مدى تأثير الأول فى الثانى أى تأثير التراث فى الحياة وربطها ـ من خلال حركة التجديد ــ بالمفاهيم الكلية الثابتة فى التراث بعد إعادة تشكيل المفاهيم المرنة وتطويعها لتساهم فى حل مشكلات الحياة المعاصرة، بيد أن صاحب «التراث والتجديد» يرفض صراحة هذا الفهم ويخشى أن يتسرب منه شيء إلى ذهن القارىء، ويحرص كله على أن تتم عملية التغيير لصالح الواقع، لا لصالح التراث على حساب الواقع المستقر، لأن الواقع ــ كما يقول ـ: «هو المصدر الأول والأخير لكل فكر»[14] ويحسن أن ننقل هنا نصوصا تؤكد لنا هذا الفهم الذى فهمناه من علاقة التراث بالواقع فى هذا الاتجاه:

---

(١٤) التراث والتجديد / ١٤.

— «ليس التراث موجودا صوريا له استقلال عن الواقع الذى نشأ فيه، وبصرف النظر عن الواقع الـذى يهدف إلى تطويره، بل هـو تراث يعبر عن الواقع الأول الـذى هو جزء من مكوناته»[(١٥)].

— «التراث إذن ليس لــه وجـود مستقل عن واقع حى يتغير ويتبــدل، يعبر عن روح العصر، وتكوين الجيل ومرحلة التطور التاريخى»[(١٦)].

— «ليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التى لا تتغير، بل هو مجموع تحقيقات هذه النظريـات فى ظرف معين، وفى موقف تاريخى محدد، وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها، وتكون تصوراتها للعالم»[(١٧)].

— «التراث ليس له قيمة فى ذاتـه إلا بقدر ما يعطى من نظريـة علمية فى تفسير الواقع، والعمل على تطويره»[(١٨)].

— «فالتراث القديم (. . . .) هو أيضا جزء من الواقع ومكوناته النفسية»[(١٩)].

— الواقع «هو المصدر الأول والأخير لكل فكر، فإن القيم القديمة التى حواها التراث جزء من هذا الواقع»[(٢٠)].

هذه النصوص تعكس ــ فى صراحة ووضوح ـ خطة تفسير جـديد، يعود التراث ـ فى ضوئها ـ إلى مصدر مادى هو «الواقع. وقد غامر مؤلف «التراث والتجديد» بتعميم الحكم أكثر من مرة:

أولا : بارتباط التراث الإسلامى القـديم بواقعه الذى نشأ فيه ـ زمانا ومكـانا ـ ارتباطا عضويا.

ثانيا : بأن الواقع مصدر هذا التراث.

ثالثا : بأن التراث جزء من الواقع.

(١٥) التراث والتجديد/ ١٣
(١٦) التراث والتجديد/ ١٣
(١٧) التراث والتجديد/ ١٣
(١٨) التراث والتجديد/ ١١
(١٩) التراث والتجديد/ ١٤
(٢٠) التراث والتجديد/ ١٤

رابعا : بأن التراث ليس حقيقة موضوعية دائمية ، وإنما «تعبير» عن موقف تاريخى محدد ، وعن تصور معين لجماعة خاصة .

وطبقا لهذا التفسير الجديد الذى يقرر أصالة الواقع وتبعية التراث يغدو من اللازم ، وقد تغير الـواقع مرارا عـديدة ، أن يكون لنـا الآن تراث مختلف يعبر عن واقعنـا الذى نعيش فيه ، وأن يكـون تراثنا القديم ، المرتبط مـرحليا بواقع مضى وتولى ، قـد ذهب هو الآخر مع واقعه الذى تخطاه التـاريخ المعاصر وخلفه وراءه ، وألا يكون للتراث القديم هـذا التأثير فى نفوس جماهيرنـا المعاصرة ، وإلا أصبحت «أصـالة الـواقع» التى يرتكـز عليها بنـاء« التراث والتجديد» فى مهب الريح ، وأصبحت النظـرية فى واد والتطبيق فى واد آخر ، بيد أن النظرية الجديدة تؤكد ــ فى أكثر من موضع ـ على أن تراثنا القديم بكل أبعـاده ، لا يزال يشكل النسيج الـداخلى لأفكارنـا وتصوراتنـا ومشاعـرنا ، وهكـذا لا ندرى : هـل نصدق النظريـة حين تجعل من التراث تعبيرا أو انعكـاسا للواقـع ، وثمتئذ لابد من تكـذيب القول بأننا نعيش واقعنـا الحالى بتراث قديم ، أو نصدق هـذا القول ، وفى ضوئه يجب البحث عن صيغة أخرى تحكم العلاقة بين التراث والواقع غير الصيغة التى تبنتها هذه النظرية ، إذ فى إطار هـذه الصيغة نصبح أمام أمرين لا ثالث لهما : فإما أن يكون لنا تراث يعكس واقعنا الحالى يختلف بطبيعة الحال عن تراثنا الماضى ، أو إذا قبلنا «مزعومـة التراث والتجديد» التى تجعل من تراثنـا القديم علة تامة فى تخلفنـا فلا مفر ـ والحالـة هذه ــ من قلب النظريـة رأسا على عقب ، والقـول بأصالـة التراث وتأثيره فى الواقع بل وجره إلى الوراء ، لا تأثير الواقع فى التراث أو جعله جزءا من الواقع . . إلخ ما تفتق عنه التفسير الجديد من أحكام وأوصاف فرضت على التراث القديم فرضا ، وهى أحكام أقل ما يقـال فيها : إنها تضاد حقيقة التراث الإسلامى فى أصولـه التى ماجاءت إلا لتغير من الواقع وتتحول به من مسار إلى مسار ومن توجه إلى آخر .

ويستنـد الأستاذ الكبير فى نظـرتـه الجديـدة هذه إلى علم «أسبـاب النـزول» وعلم الناسخ والمنسوخ» فإنهما ــ من وجهة نظره ـ يـؤكدان تبعية التراث للواقع وارتبـاطه به قوة وضعفا فإن «ما عبر عنه القدماء بـاسم أسباب النزول هو فى الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر ومناداته لـه ، كما أن ما عبر عنه القدماء باسم النـاسخ والمنسوخ ليدل على أن

الفكر يتحدد طبقا لقدرات الواقع وبناء على متطلباته، إن تراخى الواقع تراخى الفكر، وإن اشتد الواقع اشتد الفكر»[٢١]، وإذن فقد «نزل الوحى حسب متطلبات الواقع أو كما يقول علماء الاصول: طبقا لأسباب النزول وتبعا لإمكانيات تقبله، وكثيرا ما كان الوحى يعدَّل حسب الواقع كما يقول بذلك علماء النسخ»[٢٢] ثم يصل بنا الأستاذ إلى ما يشبه الهدف المراد فيقول: «الوحى ذاته مجموعة من الآيات نزلت إبان ثلاثة وعشرين عاما (. . .) نصوص الوحى ليست كتابا أنزل مرة واحدة مفروضا من عقل إلهى ليتقبله جميع البشر، بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية (. . . .) وكثير من الحلول لم تكن كذلك فى بادىء الأمر معطاة من الوحى، بل كانت مقترحات من الفرد أو الجماعة ثم أيدها الوحى وفرضها. وهذه الخاصية توجد فى الوحى فى آخر مراحله وهو: الوحى الإسلامى، فهو ليس عطاء من الوحى بقدر ما هو فرض من الواقع وتأييد الوحى له، وهذا هو معنى «أسباب النزول»[٢٣].

ولقد كنا ننتظر من الأستاذ ألا يقفز ـ بسهولة ـ على معالم شديدة الوضوح فى هذا التراث الذى يريد تجديده، واعنى بها ما هو معروف من خطأ القول بوجود «سبب نزول» لكل آية من آيات القرآن الكريم، فالذى يعرفه تراث المسلمين فى أسباب النزول هو أن «نزول القرآن على قسمين: قسم نزل ابتداء وقسم نزل عقب واقعة أو سؤال»[٢٤].

أما أن القرآن نزل «طبقا لأسباب النزول وتبعا لامكانيات تقلبه» فهذا مما لا يعرفه تراث الإسلام، بل مما يأباه، وينكره أشد الإنكار، والأستاذ ـ نفسه ـ لم يستطع أن يدعم مقولته هذه بشىء ذى بال من أقوال العلماء، بل ظلت هذه المقولة فى كتابات الأستاذ ـ على طولها ـ أمنية عز عليه تحقيقها، لا لشىء إلا لأنها نقيض الأصل الذى جاء يحدثنا عنه، ثم ان علم أسباب النزول علم يعرف عنه الأستاذ ـ قطعا ـ أنه اختلطت فيه الحقائق بالأوهام اختلاطا كثيرا، وأن الصفحات الأولى من كتاب أسباب النزول للسيوطى تسجل على جمع غفير من المفسرين أنهم كانوا يخلطون بين تفسير الآية

(٢١) د. حنفي: التراث والتجديد/ ١٣
(٢٢) د. حنفي: قضايا معاصرة/ ١/ ٩٢
(٢٣) التراث والتجديد/ ١٥٧
(٢٤) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن ١/ ٨٢ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٦٧

وسبب نزوله الآية، وأنهم كانوا يذكرون أسبابا عديدة ـ متضاربة أحيانا ـ فى نزول الآية الواحدة، وقد عبر «رشيد رضا» عن استيائه الشديد من هذه الظاهرة التراثية اللامنضبطة فقال: «ومن عجب شأن رواة أسباب النزول أنهم يمزقون الطائفة الملتئمة من الكلام الإلهى، ويجعلون القرآن عضين متفرقة، بما يفككون الآيات ويفصلون بعضها من بعض، وبما يفصلون بين الجمل الموثقة فى الآية الواحدة، فيجعلون لكل جملة سببا مستقلا، كما يجعلون لكل آية من الآيات الواردة فى مسألة واحدة سببا مستقلا»[٢٥]. ويقرر السيوطى أنه لو ذكر أحد المفسرين سببا لنزول آية وذكر مفسر آخر فى ذات الآية سببا مخالفا فإن كلام كل منهما لا يعد كلاما فى أسباب النزول، وإنما يعد كل ذلك من التفسير: «فحق مثل هذا أن لا يورد فى تصانيف أسباب النزول، وإنما يذكر فى تصانيف أحكام القرآن»[٢٦] وحسبنا شاهدا على اختلاط الروايات وتضاربها فى أسباب النزول أن السيوطى يأخذ على «الواحدى» (الرائد الأول لعلم أسباب النزول) توسعه فى تلمس أسباب للنزول بحق وبغير حق، الأمر الذى دفع السيوطى إلى أن يحدد المفهوم الصحيح لسبب النزول بأنه: «مانزلت الآية أيام وقوعه، ليخرج ما ذكره الواحدى فى سورة الفيل من أن سببها قصة قدوم الحبشة، فإن ذلك ليس من أسباب النزول فى شىء بل هو من باب الإخبار عن الوقائع الماضية، كذكر قصة قوم نوح وعاد وثمود وبناء البيت، ونحو ذلك، وكذلك ذكره فى قوله تعالى: ﴿ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا ﴾ سبب اتخاذه خليلا، فليس ذلك من أسباب نزول القرآن كما لا يخفى»[٢٧]، ويحدثنا الواحدى أنه «لا يحل القول فى أسباب نزول الكتاب إلا بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل ووقفوا على الأسباب»[٢٨] بيد أن السيوطى يسجل عليه أنه تارة «يورد الحديث بإسناده، وفيه مع التطويل عدم العلم بمخرج الحديث (. . .) وتارة يورده مقطوعا فلا يدرى هل له إسناد او لا»[٢٩].

وبرغم اعترافنا بإننا لسنا من المتخصصين فى علوم القرآن الكريم، وأن معلوماتنا

(٢٥) تفسير المنار ٢/ ١١ بيروت (بدون تاريخ)
(٢٦) السيوطي: أسباب النزول، تحقيق قرني أبو عميرة/ ٧ ط. القاهرة
(٢٧) المصدر السابق/ ٦
(٢٨) أسباب النزول/ ٨، بيروت، ١٩٨٣م
(٢٩) أسباب النزول/ ٨

متواضعة فى هذه الدائرة إلا أننا نستطيع ـ وبكل تأكيد ـ أن نزعم أن القدر المشترك عند القدامى والمحدثين فى موضوع أسباب النزول هو أن آراء المفسرين الشخصية قد أُخذت فى كثير من الأحيان على أنها «أسباب نزول» واختلطت بها اختلاطا شديدا، وأن المعول عليه فى معرفة الوقائع التى تعتبر أسبابا حقيقية لنزول بعض آيات القرآن الكريم هو صحة الرواية وثبوتها. . . وإذن :

١ ـ فليس صحيحا ما يقال من أن أسباب النزول استوعبت الكتاب الكريم وتحكمت فى نزوله وأن «القرآن» نزل طبقا لهذه الأسباب وتبعا لمتطلبات الواقع، بل الصحيح المتعارف عليه هو أن قدرا كبيرا جدا من القرآن الكريم نزل ابتداء بلا أسباب أو مقتضيات من الواقع، بمعنى أن هذا القدر الكبير لم يكن إجابة عن أسئلة ولا ردود فعل لمثيرات معينة أثارها واقع المجتمع المكى أو المدنى فى عصر الرسالة، وإذا كان بعض آيات الأحكام قد قارن نزوله حوادث جزئية فان آيات التوحيد لم ترتبط فى نزولها بسبب ولا مقتض ولا باعث من الواقع، بل نزلت أساسا لتدمر واقع المجتمع الجاهلى ولتنشىء على أطلاله مجتمعا من نوع آخر، ولعل هذا ما هناه الإمام محمد عبده بقوله : «إن سبب النزول إنما يحتاج إليه فى آيات الأحكام، لأن معرفة الوقائع والحوادث التى نزل فيها الحكم تعين على فهمه وفقه حكمته ويسره، (. . .) وأما الآيات المقررة للتوحيد ـ وهو المقصود الأول من الدين ـ فلا حاجة إلى التماس أسباب لنزولها بل هى لا تتوقف على انتظار السؤال (. . . .) وما عساه يكون قد قارن نزولها من حادثةٍ أو سؤال فهو إن صح رواية لا يزيدنا بيانا فى فهم الآية»[٣٠].

٢ ـ وحتى فى دائرة الآيات التى صاحب نزولها أو سبقها حدث معين من الأحداث، يختلط التفسير أو التاريخ أو الأحكام بهذا السبب او ذاك من أسباب النزول، ومايزال الأمر فى حاجة إلى أبحاث متعمقة لنعرف على وجه اليقين هل نحن نتحدث عن «حادثة» جاءت الآية تعقيبا أو ردا أو إجابة عليها، أو عن مدلول من مدلولاتها، أو عن شىء من تاريخها، وحسبنا دليلا على ذلك أن كتب أسباب النزول ـ وهى لحسن الحظ محصورة ومعدودة ـ لم تقدم لنا سبب نزول لكل آية،

(٣٠) نقلا عن تفسير المنار ٢/ ٥٦

وهذا وحـده كاف فى دحض المقولـة التى تُخْضع القرآن للـواقع وتربطه بـه اشتدادا وضعفا وإمكـانا للقبول أو الامتنـاع، وحسبنا دليلا ـ أيضـا ـ الأمثلة العـديدة التى يجدها قارىء «أسباب النزول» للواحدى، والتى يربط فيها بين نزول آية من القرآن وبين ما صنعه قوم مـوسى فى الأزمان الغابرة[٣١] أو بين نزول الآيـة وبين ما يعتبر من التفسير لا من أسبـاب النزول، ويـدخل تحت هذا النـوع عشرات العشرات مما سموه أسبـابا للنزول، وإذن فسبب النـزول ـ وكما يعبر الشيخ رشيد رضـا ـ «ليس أكثر من فهم للمروى عنه فى الآية، ورأى فى تفسيرها يخطىء فيه ويصيب ولا يلزم أحدا أن يتبعه فيه، بل لمن ظهر له خطـؤه أن يرده عليه ولاسيما إذا كان ما يتبادر من معنى الآيات يأباه»[٣٢].

٣ـ وأن القاعـدة الأصولية التى يعلمها الأستـاذ ـ يقينا ـ والتـى تقرر أن «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» تنسف ـ من الجذور ـ محاولـة ربط القرآن بالواقع ربط معلول بعلة، إذ فى ضوء هـذه القاعدة لا يصح الوقوف بمحتـوى الآية عند حدود الحادثة التى نزلت الآية فى جوها بل تتخطى دلالة الآية، بما هى خطاب إلهى، حدود المكان والزمـان التى أحاطت بتنزلات الآيات القـرآنية، ونحن لانشك لحظة فى أن «الأستـاذ» يفقه كل ذلك وبـأدق وأعمق مما ألمحنـا إليـه، ولكننا نتسـاءل: هل من قواعد البحث العلمى المجرد أن يحمل البـاحث حكما مناقضا على موضوع البحث ثم يروح يتلمس من عنـوان عام أو مفهـوم فضفاض «سندا» يـرتكن إليه فى تعميم الحكم بأن القرآن ابن الواقع وأثره ومعلوله؟!.

إن الحقيقـة البسيطة التى يعلمهـا الأستاذ، إذا التـزم بمنطق هـذا التراث ـ أصـولا وفروعا ـ هى: أن القرآن الكريم موجه للواقع ومؤثر فيه وحاكم عليه، بقطع النظر عما صاحب نـزول بعض الآيات أو تقـدم على نزولها من ظـروف وملابسـات، وأنه ليس شىء من الحوادث أو الوقـائع بعلة فى نـزول شىء من القرآن، بمعنى أنـه كلما افترضنا عدم حدوث السبـب فلابد من أن نفترض معه ضرورة انقطاع هـذه الآية، أو تلك، أو احتجـابها عن النزول، فمثل هـذا التفكير قلب لأبسط قـواعـد فهم القرآن رأسـا على

(٣١) راجع كلامه عن الآية الكريمة «أفتطمعون أن يؤمنوا لكم»
(٣٢) تفسير المنار: ٥/ ٣٢٠

عقب، ولا يمكن الجمع ـ بحال من الأحوال ـ بين القول بأن القرآن وحى من الله تعالى، والقول بأن القرآن جزء من الواقع أو معلوله، اللهم إلا إذا كان القصد الخفى وراء هذه التناقضات هو استبعاد «القرآن الكريم» من أن يكون عنصرا مقوما فى مشروع النهضة والتجديد!.

ونحن لا نجرؤ أن نتهم صاحب «التراث والتجديد» بشىء من ذلك، ولكن نسجل من قراءتنا فى هذا المشروع أنه وقع فى التناقض الذى لا مفر من الوقوع فيه لأى مفكر أو مجدد يحاول أن ينسب القرآن الكريم إلى مصدر إلهى ومصدر مادى فى وقت واحد. والذى يسع الباحث ـ منطقيا ـ هو: إما أن يرفض ـ منذ البداية ـ أن يكون القرآن وحيا، وللباحث أن يؤسس ـ بعد ذلك ـ ما يشاء من معارضات ومناقضات دون أن يفقد الاتساق المطلوب بين دعواه وبين ما يرتبه عليها من ادعاءات، ولكن يجب أن تنحصر المناقشة معه فى دعوى بشرية القرآن الكريم أو ماديته، لافيما يؤسسه على هذه الدعوى، وإلا كانت المناقشة مناقشة فى النتيجة مع أن المقام مقام تصحيح المقدمات وامتحانها أولا، وإما ان ينطلق الباحث من أن القرآن وحى إلهى وثمتئذ لا مفر له من القول بتأثير القرآن فى الواقع بتوجيهه أو تغييره أو تصحيحه، أما الجمع بين هذين الفرضين فإنه جمع بين نقيضين لا يجتمعان.

وقد نبه علماؤنا القدامى والمحدثون إلى خطورة هذا الاستغلال السىء لروايات أسباب النزول فى هدم الدين ونقض بنيانه وأركانه، وأن القول باختصاص القرآن بالواقع الذى تنزل فيه، فوق أنه افتئات على الحقيقة التى يعرفها المسلمون جميعا فانه لا يمكن ان يقول به عاقل، يقول ابن تيمية: «قد يجىء كثيرا قولهم، هذه الآية نزلت فى كذا، لاسيما إن كان المذكور شخصا، (. . . . .) فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية يختص بأولئك الأعيان دون غيرهم، فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق، والناس وإن تنازعوا فى اللفظ العام الوارد على سبب: هل يختص بسببه؟ فلم يقل أحد: إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال أنها تختص بنوع ذلك الشخص فيعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ، والآية التى لها سبب معين، إن كانت أمرا ونهيا فهى متناوله لذلك الشخص ولغيره ممن

كـان بمنزلتـه، وإن كـانت خبرا بمدح أو ذم فهى متنـاولـة لذلك الشخص ولمن كـان بمنزلته»[٣٣] ويقول الطاهر بن عاشور ـ أحد أئمة الفكر الإسلامى فى العصر الحاضر ـ : «لا أعذر أسـاطين المفسرين الذين تلقفوا الـروايات الضعيفة وأثبتـوها فى كتبهم ولم ينبهوا على مراتبها قوة وضعفا، حتى أوهموا كثيرا مـن الناس أن القرآن لا تنزل آياته إلا لأجل حوادث تدعـو إليها، وبئس هذا الوهم، فإن القـرآن جاء هاديا إلى مـا به صلاح الأمة فى أصناف الصـلاح، فلا يتوقف نزوله على حـدوث الحوادث الداعية إلى تشريع الأحكام»[٣٤].

وقد تصفح هذا الإمام المعاصر كل أسباب النـزول التى صحت أسانيدها وصنفها إلى أنواع خمسة:

النـوع الأول: ما يتـوقف فهم الآية على العلم بـه، وهذا هـو النوع الـوحيد الـذى ينطبق عليـه مفهوم «سبب النـزول» لأنه يشكل محور الخطـاب الإلهى فى الآية النـازلة، وهذا النوع لابد للمفسر من العلم به لأنـه يفسر مبهمات القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿ قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا ﴾ ومثل ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا وَقُولُوا۟ ٱنظُرْنَا ﴾ ومثل بعض الآيات التى فيها: «ومن الناس».

النوع الثانى: حـوادث نزلت فيها تشريعات وأحكـام، لكن هذه الحوادث وأمثالها «لا تبين مجملا ولا تخالف مـدلول الآية بـوجه تخصيص أو تعميم أو تقييـد، ولكنها إذا ذكرت أمثالها وجدت مساوية لمدلولات الآيات النازلة عند حدوثها»[٣٥] وذلك مثل: حديث عويمر العجـلانى الذى نزلت عنه آية اللعان، وحـديث كعب بن عجرة الذى نزلت عنه آية: «فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ» الآية.. ولذلك قال كعب: هى لى خاصة ولكم عامة، وواضح أن هـذا النوع ليس سببا مؤثرا فى نزول القرآن، وإنما هو داخل ضمن توجيهات الآيات النـازلة بعد هذه الحوادث.. ولقد كان تعبير الشيخ ابن عـاشور فى غـاية الدقـة والتيقظ حين استخـدم تعبير: «نزلت عنـه آية اللعـان..» ولم يستخدم تعبير «نـزلت فيه أو بسببـه» والفرق بين التعبيرين يعنى إعـادة

(٣٣) نقلا عن السيوطي: الإتقان....، ١/ ٨٥
(٣٤) تفسير التحرير والتنوير ١/ ٤٦، تونس ١٩٨٤م

العـلاقة بين القـرآن والواقع إلى وضعهـا الصحيح بعـد أن كانت تمشى على رأسهـا فى مشروع «التراث والتجديد» ويقول الشيخ: «إن هذا النوع لا يفيد البحث فيه إلا زيادة تفهم فى معنى الآية وتمثيلا لحكمهـا، ولا يخشى توهم تخصيص الحكم بتلك الحادثة، إذ قد اتفق العلماء ـ أو كادوا ـ على أن سبب النزول فى مثل هذا لا يخصص واتفقوا على أن أصل التشريع أن لا يكون خاصا»، (٣٦).

النوع الثـالث: حوادث متكـررة، تختص بشخص معين، فتنزل الآيـة لتعلن شأنها وتبين أحكامها وتتوعد من يقترفها ومعظم المفسريـن يقولون عند تفسير هذا النوع من الآيات: «نزلت فى كذا» «وهم يريدون أن من الأحوال التى تشير إليها تلك الآية الحالة الخاصة فكأنهم يريدون التمثيل (. . .) وهذا القسم أكثر من ذكره أهل القصص وبعض المفسرين ولا فـائدة فى ذكره، على أن ذكـره قد يـوهم بعض القاصرين قصر الآيـة على تلك الحادثة لعدم ظهور العموم من ألفاظ تلك الآيات»(٣٧).

النوع الـرابع: حوادث لم يـرتبط بحدوثهـا نزول شىء من القـرآن، ولكن فى آيات القرآن الكـريم السابقة أو الـلاحقة ما ينـاسب معانى هـذه الحوادث «فيقع فى عبارات بعض السلف مـا يوهم أن تلك الحوادث هـى المقصودة من تلك الآيـات، مع أن المراد أنها مما يدخل فى معنى الآية»(٣٨).

النوع الخامس: حوادث تبين معـانى مجملة فى الآية، أو تدفع أمـرا متشابها فيها، أو تبين مناسبـات الآيات، وهى على كـل هذه الأحوال ليست أسبـابا للنـزول، ثم يعقب الشيخ بن عـاشور على هـذه الأقسام فيقـول «هـذا وإن القرآن كتـاب جاء لهدى أمـة، والتشريع لها، وهذا الهدى قـد يكون واردا قبل الحاجة، وقـد يكون مخاطبا بـه قوم على وجه الـزجر أو الثناء أو غيرهما، وقد يكـون مخاطبا به جميع من يصلح لخطابـه، وهو فى جميع ذلك قد جاء بكليات تشريعية وتهذيبية»(٣٩).

(٣٦) السابق ١/ ٤٨

(٣٧) السابق ١/ ٤٨ ـ ٤٩

(٣٨) السابق ١/ ٤٩، وقد نقل السيوطي عن الزركشي أن الصحابي أو التابعي إذا قـال: نزلت هذه الآية في كذا فإنه يريد أن الآية تتضمن هذا الحكم لا أن هذا كان سببا في نزول الآية، راجع الاتقان ١/ ٨٣ وأيضا تفسير التحرير والتنوير ١/ ٥٠

(٣٩) تفسير التحرير والتنوير ١/ ٥٠

ونعتذر للقارىء إن كنا قد أطلنا فى شىء يعرفه، ولكن أردنا أن ننتهى من كل ذلك إلى أن «أسباب النزول» فى تراثنا القديم لا تعنى - كما يقول: «التراث والتجديد» - ربط الوحى بالواقع، إن اشتد الواقع اشتد الوحى، وإن تراخى تراخى الوحى معه، كما لا تعنى تعديل الوحى حسب الواقع بل هى - على العكس تماما - تعنى تعديل الواقع حسب الوحى، ولا يفهم من اسباب النزول: أن الوحى فى تراثنا القديم ليس مجموعة من الحقائق الثابتة الدائمة، وإنما هو تفسير فى ظرف معين، وموقف تاريخى محدد، وعند جماعة خاصة، بل الذى يفهم من أسباب النزول (بعد تمحيصها وتصحيح رواياتها) أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

ومن غريب الأمر أن هذه النظرة التى تجعل من الوحى تابعا للواقع الذى نزل فيه والتى بذل «التراث والتحديد» جهدا شاقا من أجل تمريرها والتبشير بها، يتنكر لها نفس المشروع فى مواضع أخرى عديدة، بحيث يصاب القارىء المتتبع لعلاقة «الوحى بالواقع» بحالة من الدوار، لا يدرى معها: هل التجديد فى هذا المشروع ينطلق من اعتبار الوحى مؤثرا فى الواقع أو من اعتباره متأثرا بالواقع، لقد انتهت النظرية السابقة التى طال الحديث عنها إلى نقيضها تماما فى حديث أخر، لا نقول: إنها انقلبت رأسا على عقب فى سياق آخر بل نقول إنها استقامت على قدميها فى موضع آخر يقول فيه الأستاذ «لايهمنا فى تفسير الآيات القرآنية الرجوع إلى الوقائع التاريخية المحددة التى كانت وراء أسباب النزول، فذلك يهدف فقط إلى ضبط معانى الآيات»[٤٠] ثم تتوالى تناقضات الفكرة ذاتها عبر نصوص صريحة تجسد هذا التناقض فتنفى بعد إثبات ثم تثبت بعد نفى إلى الحد الذى يستحيل معه تحديد موقف الأستاذ من قضية «علاقة الوحى بالواقع» بل نقول إلى الحد الذى تفرع فيه هذه القضية من أى معنى أو مدلول، فمرة يحذر الأستاذ من تفسير آيات القرآن والأحاديث وأحكام التشريع بـ «ظروف ومناسبات طارئة خاضعة لمجريات الأحداث وتغلب الزمن»[٤١] ومرة ينادى بضرورة أن تتجاوز علوم التفسير «التفسير التاريخى الذى وقع فيه اغلب المفسرين، وكأن القرآن

(٤٠) د. حنفي: في اليسار الإسلامي ص ١٠٠، نقلا عن: جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث ١٠٩، ط. رياض الريس لندن ١٩٩١م
(٤١) السابق: نفس الموضع

يتحـدث عن وقائع مـادية فى زمـان ومكـان معينين عن طريق جمع أكبر قـدر ممكن من المعلومات حول حـوادث ماضية»[٤٢] وثالثة يعتبر الظواهر الايجابيـة فى علومنا العقلية هى تلك التى «تصـدر من النص الـدينى بعد فهمـه أو تفسيره دون أن يكـون لها بقايـا يـرجع أصلها إلى التـاريخ أو إلى بيئة ثقـافية أخـرى (. . . .) أما الظـواهر السلبيـة فهى الظواهـر التى لا أصل لها فى النصوص الدينية والتى لا يمكن أن تـرجع إليها ، وبتعبير آخر : هى الظواهر المتبقية التى يرجـع أصلها إما إلى التاريخ أو إلى أصول أخرى»[٤٣] لكنه يعود فيهـدم ما اثبته هنا ليتبنى النقيض الذى أورده هنـاك ، وتظل هذه اللعبة التى سماها بعـض المعلقين على مشروع «التراث والتجديـد» : «رقصة التنـاقضات»[٤٤] مسيطرة على معظـم ما تفتق عنـه هذا المشروع من فلسفـة فى التجديـد ، وسوف يتجلى ذلك ـ أيضا ـ بوضوح فيما تبقى لنا من فقرات هذا المبحث .

التراث القديم وأثره فى حياتنا المعاصرة:

إن التراث القديم وفى الإطار الذى حدده فيه مـؤلف «التراث والتجديد» هو ـ كما يقول ـ روح الأمة ، ومصدر قوتها الأساسية ومحرك جماهيرها بما يمدها به من تصورات للعـالم وقيم للسلـوك ، هــذا التراث الـذى يعتبر جـزءا من الـواقع «مـازال بأفكـاره وتصوراته ومثله موجها لسلوك الجماهير فى حياتها اليومية»[٤٥] ولا تزال أصابعه الخفية تحرك الناس على مسرح الـواقع المعاصر ، وليس لنا أن نتوقع هـاهنا تفرقة حـاسمة بين التراث كمباديء خلاقة فى حيـاة الأمم والشعوب وبين الممارسات الخاطئة التى تحسب

(٤٢) السابق : نفس الموضع

(٤٣) د. حسن حنفي : في اليسار الاسلامي (يناير ١٩٨١م، ص ٤٣)

(٤٤) جورج طرابيشي : المثقفـون العرب والتراث ١١٤ ، ويعلق الدكتور فـؤاد زكريا على تناقضـات «التراث والتجديد» بالتساؤل التالي : « . . وإذا فرضنا أن مـؤرخا أراد في المستقبل ان يحدد الموقف العام لحسن حنفي من هذه المسألة فهل سيظل هـذا المؤرخ بقواه العقليـة سليمة بعد أن يتراقـص مع كاتبنـا في حلقةالمتنـاقضات الجنونيـة التي تـدور فيها معالجتـه للموضـوع؟»راجع : الحقيقة والـوهم في الحركة الإسـلامية المعـاصرة ٥٧ ، دار الفكر للـدراسات والنشر والتوزيع ـــ القاهـرة ـ ١٩٨٦م ، وقد خصـص جورج طرابيشي قسما كبيرا من كتـابه : «المثقفـون العرب والتراث» لتحليل تناقضات «التراث والتجديد» التي يقسمها إلى :

١ـ تناقض في الموقف المنهجي .
٢ـ تناقض في الموقف من القضايا .
٣ ـ تناقض في الموقف من الوقائع .
٤ ـ تناقض في الموقف من النصوص .
٥ ـ تناقض في الموقف من الأشخاص .

راجع المصدر السابق ١٠٥ ـ ١٢٧

(٤٥) د. حسن حنفي : في اليسار الاسلامي (يناير ١٩٨١ـ ص ٤٣)

على اتباع التراث لا على التراث نفسه، فمثل هذه التفرقة ـ على أهميتها القصوى ـ تختفى تماما من اهتمامات هذا المشروع وهو يتحدث عن التراث وتأثيراته فى حياته المعاصرة، وتحل محلها علاقة عضوية «مصنوعة» بين «التراث» كمحتوى ومضمون وكقيم ومبادىء موجهة للسلوك وبين حالة التخلف الحضارى التى تعيشها الأمة الإسلامية الآن، وقد رصد الأستاذ طائفة من السلوكيات اللاحضارية التى تستعلن فيها بصمات التراث وتأثيراته العميقة فى واقع الناس، ورجع بها إلى أسبابها فى تراثنا العلمى «القديم» بكل شعبه ومدارسه تقريبا وخصوصا تراثنا العقلى المتمثل فى علم الكلام والفلسفة والفقه وأصول الفقه، فهذا التراث ـ فيما يرى الأستاذ ـ هو العلة الحقيقية لكل مشكلاتنا المعاصرة التى ظهر فيها عجزنا وانحطاطنا وتخلفنا:

فما نعانيه ـ الآن ـ من لا مبالاة وسلبية وتواكل هو أثر الإيمان بالقضاء والقدر فى التراث، وما استقر فى مناهج تفكيرنا المعاصر من الخلط بين العقل والوجدان «حين نخطب ونظن أننا نفكر وننفعل ونظن أننا نفعل، فذلك لأن العقل فى التراث القديم وما ورثناه من السلف كانت مهمته تبرير الدين على الأقل فى علم أصول الدين وفى علوم الحكمة، وأن العقل لم يستقل على الإطلاق ولم يوجه نحو الواقع، وهو طرفه الأصيل، إلا فى علم أصول الفقه الذى انتهى أيضا إلى الثبات وتحجير الأصول وتغليبها على الواقع، حتى إنه لم يبق إلا التقليد»[٤٦] وما تعارفنا عليه وشاع بيننا من تفضيل الكليات الجامعية النظرية على الكليات العملية[٤٧] وتفضيل الجامعات على المعاهد العليا والتعليم الفنى المتوسط، وتفضيل العمل الفكرى على العمل اليدوى، وتفضيل المثقف على الفلاح والعامل، علته وجرثومته الأولى كامنتان فى تراثنا القديم حيث تقدم فيه الفضائل النظرية على الفضائل العملية. حتى ظاهرة خروج الشخص صباحا من منزله وتغيبه طواله اليوم دون أن يعلم أحد عنه شيئا، وازدحام الناس فى سيارات النقل العامة سببها أن الإنسان كبعد مستقل، غائب فى تراثنا، لأنه محاصر بين الإلهيات والطبيعيات[٤٨].

(٤٦) التراث والتجديد ١٥

(٤٧) الواقع يشهد بعكس ذلك تماما

(٤٨) المصدر السابق ١٦، ولايسع الباحث المتأمل في هذا الكلام إلا أن يلوذ بصمت قاتم الأعماق حين يعجز تفكيره عن رصد أية علاقة من أي نوع بين الإلهيات والطبيعيات في التراث وبين ازدحام الناس في وسائل النقل العامة.

ومن آثار علم الكلام فى تشكيل الواقع السيء للمسلمين الآن: قبول الإمام بالتعيين، ثم الخضوع له والضعف أمامه، وانتقاء ما يدعم هذا الوضع من التراث، وأيضا تقطيع وجودنا إلى جزءين: جزء تحت التراب (الجسم)، وجزء نرفعه إلى عنان السماء[٤٩](الروح).

أما التراث الفلسفى فقد قذف فى أعمق أعماقنا بتصور ثنائى للعالم قدمه لنا فلاسفتنا القدامى، فمازلنا نعيش هذا التصور كما ورثناه من الكندى، وآثار ذلك على وحدة السلوك وما يترتب عنه من تطهير وتبرير للنفس، ونفاق وتغطية وتعمية وازدواجية، كما أننا نسلك طبقا للتصور الهرمى للعالم الذى ورثناه من الفارابى، خاصة فى تصور مجتمعنا ومؤسساته التى يقوم كل منها على الرئيس الذى هو وحده الملهم والقائد والمعلم والكامل والمقدس والمعبود، ثم تقل مراتب الشرف والكمال حتى نصل إلى المرؤوسين الذين عليهم: إما الطاعة والولاء، وإما السجن والعقاب»[٥٠].

وقد ورثت جماهيرنا من علوم الفقة الإسلامى عللا عقلية ومناقشات نظرية لا تغير من الواقع شيئا، وفقهاؤنا لم يكونوا إلا محترفى جدل فارغ لا يدل إلا على تعصب أو ادعاء[٥١].

أما عن التصوف فحدث ولا حرج، فهو مقاومة للانحراف بانحراف آخر، وهو رجوع للوراء لأنه دعوة إلى الفقر والخوف والجوع والصبر والتوكل والتسليم، وهذا التراث أيضا لا يزال حيا فى وجدان الجماهير يتمثل فى ما يعلقه الناس على الجدران من عبارات مثل: «الصبر مفتاح الفرج» أو «توكلت على الله» وعلوم الصوفية وتحليلاتهم

(٤٩) المصدر السابق، ١٤ ــ ١٥، انظر: أيضا: د. حسن حنفي: موقفنا الحضاري، ضمن: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول، ص ١٥ ومابعدها، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٧م

(٥٠) التراث والتجديد ١٥

(٥١) من المؤسف حقا أن ينتهي التحليل العلمي بالأستاذ الكبير (المجدِّد!) إلى أن هموم فقهائنا وعلمائنا لم تكن فقه الثورة أو فقه العدالة الاجتماعية أو التحرر من الظلم وإنما كانت همومهم منحصرة في أمور تافهة من قبيل: ماحكم وصية يكتبها رجل بين أنياب الأسد؟ هل يجوز أكل بيضة ولدتها فرخة نكحها انسان؟. ما حكم رجل أقسم أن امرأته طالق إن هو جامعها في هذا الثوب، وإن لم يجامعها في هذا الثوب؟ ماهى أحكام الاستنجاء والغائط وماحجم الحجر وشكله واتجاه الغائط وكيفية الجلوس وماهى أحكام حلق عانة الميت؟» (انظر. حسن حنفي: موقفنا الحضاري، ضمن الفلسفة في الوطن العربي المعاصر ص ١٧) وبغض النظر عن منهج الأستاذ ـ المتعمد ـ في تزييف الحقائق فإن القارىء المتأمل ليتساءل في دهشة بالغة: هل هذا المستوى من البحث الساخر جدير بحمل أمانة التجديد في تراث المسلمين؟!

لأمراض القلب وعلل النفس هـروب من عالم العقل، كما أن مقامات الصـوفية ـ وإلى آخر مقام فيها ـ وهم وانفعال ومجرد إحساس ذاتى[٥٢] وينتهى الأستاذ إلى أن الإنسان فى تراثنا القـديم محاصر بين الإلهيات والطبيعيات فى الفلسفة ومبتلع فى علـم التوحيد، وفان فى علوم التصـوف وممحوق فى علوم التشريع، وأننا «نعمل بـالكندى فى كل يوم، ونتنفّس الفارابى فى كل لحظـة، ونرى ابن سينا فى كل الطرقـات، وبالتالى يكون تـراثنا القديم حيا يرزق يوجه حياتنا اليومية»[٥٣].

وكان المفـروض على الأستاذ، لـو أراد أن يتقيد بضوابـط البحث العلمى فى أخطر قضية تمس حياة المسلمين على الاطلاق، أن يستثنى من هـذا النقد، أصول الترث الذى حملـه مسئـولية تخلف المسلمين، لكن شـاء الأستـاذ أن يطلق العنـان لعباراتـه تقـرر ـ صراحة أحيانا وضمنا أحيانا أخرى ـ أن الإيمان بالقضاء والقدر، والثنائية الفاصلة بين «الله» و«العالم» والإيمان بالبعث هى العلل الأولى والجراثيم الحقيقية للأمراض المعاصرة فى المجتمع الإسلامى والجماهير المسلمة، كما شاء الأستاذ ـ عـامدا أو متغافلا ـ أن يزيل الحدود والحواجـز فى خطة التجـديد بين هـذه الأصول كثوابت لاتقبل المساومـة ولا التأويل ولا الالتفاف عليها بحال من الأحوال، وبين رؤى شائهة وتفسيرات مغشوشة كانت بمثابـة أمراض طفيلية التصقت بالتراث الإسـلامى الحقيقى وحسبت عليه ظلما وعدوانـا، وهى تفسيرات تنشأ ـ فى العادة ـــ من بُعد العهد بالمصـدر الأصلى للفكر أو الفلسفة أوالدين، ولم ينج منها تراث فى تاريخ البشرية قديما أو حديثا، وهذا أمر طبيعى ومقرر فى تـاريخ الفكر وتاريخ الأديان. لكـن اللاطبيعى أو اللامعقول هـو هذا الخلط بين مبادىء التراث وقيمه وبين بعض السلـوكيات المنحرفة عنـد البعض من اتباع هذا التراث، واعتبـار التراث مسئـولا عن كل ذلك فى تعميـم كـاسح من شأنـه أن يثير فى القارىء ريبة وشكـا فى جدية المشروع برمتـه، وأنه يعتمد على ما يشبـه المهارة أو «خفة اليد» فى لعبة الأسماء والمسميـات، وكان على أستاذنا الكبير أن يصمد لمنـاقشة المفاهيم ويحاكمها في إطارها المعـرفي والقيمي كما هى مطروحة في التراث، لا أن يخلط الأوراق في أذهاننا إلى الحد الذي يحدثنا فيه عن ممارسـات خاطئة لمفاهيم صحيحة وهو يظن أنه

---

(٥٢) التراث والتجديد ١٧
(٥٣) المصدر السابق ١٦

يحدثنا عن عيوب في ذات المفاهيم . . على أن سيادته وهو ينحي باللائمة على التراث جملة وتفصيلا لم يأتنا بجديد من النقد ، ولم يضع أيدينا علي مكمن العلة وبؤرة الداء في تخلف مجتمعاتنا الإسلامية ، وإنما كان يردد تهما قديمة «مستهلكة» وإن كانت الخطورة الجديدة هى أن الأصول أو الأسس التي نشأ حولها هذا التراث هوجمت في هذا الترديد الجديد وانسحب عليها كل ماتوجه على التراث من نقد وتشنيع ، وهكذا لم يشأ الأستاذ أن يفرق بين ماهو أصيل وصحيح ومطلوب ، وبين ماهو طفيلي وزائف ومطلوب القضاء عليه في تجديده للتراث ، والسبب في هذا الخلط هو أن سيادته لم يَرَ من تراثنا القديم - في هذا الموضع - إلا سلوكيات معاصرة رديئة ثم راح يحاكم بها التراث مع أن سيادته أول من يتيقن أنها تطبيقات سيئة للتراث وليست تراثا ، وأن محاكمة المبدأ بتطبيقات تنحرف عن المبدأ نفسه ليست من البحث العلمي المنصف في شيء اللهم إلا إذا اعتبر مشروع التجديد أن المحتوى الداخلي للتراث ليس إلا السلبية والنفاق والخنوع ، غير أن هذا القول هو أصل الدعوى ورأس المسألة ومحل النزاع بيننا وبين الأستاذ الكبير ، وبعبارة تراثية : إنه مصادرة على المطلوب وليس استدلالا على المطلوب ، إن هذه التفرقة - التي قفز عليها الأستاذ - هى نقطة فاصلة بين مشروع جادّ يعلم أبعاد التراث وآفاقه الشاشعة ويبصر الفروق الدقيقة بين ثوابته ومتجدداته ، وما الذي يجب أن يظل ويبقى وما الذي يجب أن يحال إلى متحف الافكار ، وتاريخ النظريات وبين مشروع لانعود من الركض وراء تخطيطاته إلا بالمزيد من البلبلة والحيرة والاضطراب .

ولايفيدنا في الدفاع عن تراثنا المنقول ضد اتهامات التراث والتجديد أن نردد ماهو معروف ومفهوم لدى الجميع من التفرقة - مثلا - بين القضاء والقدر كأصل من أصول الإيمان في الإسلام وبين مفهوم العجز والتواكل والكسل ، أو التفرقة بين الإيمان بالبعث ، وبين أمراض الازدواجية في المجتمعات المسلمة ، أو التفرقة بين نظام الشورى والخلافة في الإسلام وبين مداهنة بعض المفكرين للحكام ونفاقهم وتسقط التفسيرات المصنوعة لتبرير هذا السلوك الذي يرفضه الإسلام شكلا وموضوعا ، ولايفيدنا أيضا الدفاع التحليلي عن كل علم من علومنا التي عددها الأستاذ وهو يدين تراثنا العقلي

والنقلي جملة وتفصيلا[٥٤] ولكن يفيدنا كل الفائدة أن يتفضل الأستاذ بانصاف التراث من نفسه بنفسه، ويحدثنا بلهجة أخرى مختلفة تماما، عن ذات التراث الذي لم يدخر وسعا في تنقصه من كل نواحيه، حديثا، لاندري هل تخلى فيه عن كل أحكامه التي وصم بها التراث القديم، أو أنه كان وليد موقف شعر فيه بضرورة الدفاع عن تراثه، أمام هجمات المستشرقين على علمائنا وعلومنا، وأيا ما كان الدافع الذي أنطق الأستاذ بكلمات حق لصالح التراث القديم فان ما لايتمارى فيه القارىء هو أن لصاحب مشروع «التراث والتجديد» تجاه التراث نظرتين متناقضتين أو موقفين متضاربين. وإذا كنا قد افضنا قليلا في التعرف على النظرة السلبية فإن نظرة الأستاذ الإيجابية لتراثنا برزت من خلال موقفه من التراث الغربي، حيث يرى سيادته ضرورة تحجيم الغرب ورده إلى حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة عالميته وبيان محليته، مثل أي تراث آخر[٥٥] ويقرر الأستاذ أن فترة تعلمنا من الغرب والتي زادت مدتها على قرنين قد طالت أكثر مما ينبغي بالمقارنة إلى الفترة التي تعلم فيها أسلافنا ومفكرونا من الثقافات المجاورة «لقد تعلم القدماء قرنا واحدا وهو القرن الثاني، وما إن أتى القرن الثالث حتى ظهر الكندي أول الحكماء، بادئا علوم الحكمة»[٥٦] وإذا كانت الدعوة إلى التعلم من الغرب في أوائل في القرن الماضي لها ما يبررها من تخلفنا عن الغرب علما وصناعة وحرية وديمقراطية ونظما برلمانية فإن طول فترة التعلم هذه قد حولها إلى تقليد وتبعية وأسر أو في كلمة واحدة «التغريب» وينتهى الأستاذ إلى أن التراث الغربي مرتبط أشد الإرتباط بالوعي الأوروبي بل هولايعبر إلا عن هذا الوعي، في نشأته وتطوره، وحين يحلل الغربيون نشأة «الوعي الغربي أو الأوروبي» فإنهم يعودون به إلى أصول ثلاثة لا رابع لها هى: الأصل اليوناني الروماني، والأصل اليهودي المسيحي، والبيئة الأوروبية نفسها، ويبدو أن ختصار الوعي الأوروبي في هذه المصادر الثلاثة قدأثار في نفس الأستاذ شيئا من الشعور بتنكر الأوروبيين للإسلام وأثره في نهضتهم، وأثر حضارته في حضارتهم فطفق يتساءل في مرارة: «وكأن الإسلام لم يكن تحققا لصدق اليهودية

(٥٤) فيما يتعلق بنقد الأستاذ للتراث النقلي راجع بحثه، موقفنا الحضاري ضمن الفلسفة في الوطن العربي المعاصر ص ٢٤ـ٢٦.
(٥٥) المصدر السابق ٣٠
(٥٦) المصدر السابق ٣٠

والمسيحية في التاريخ . . وكأن الحضارة الإسلامية بعد ترجمتها إلى اللاتينية لم تكن أحد روافد النهضة الأوروبية الحديثة والفلسفات العقلية، وكأن الرشدية اللاتينية لم تساهم في نشأة العلم الحديث في الغرب»[٥٧]وسؤالنا الذي يفرض نفسه هنا هو: إذا كان التراث الإسلامي ينتج مجتمعا عاجزا منافقا، ويبتلع فيه الفرد في علم التوحيد ويفنى في التصوف ويمحق في الشريعة ويحاصر في الفلسفة فكيف غدا ـ في فترة لاحقة ـ عنصرا مكونا من عناصر الحضارة الغربية، ورافدا من روافدها في إبداع الفلسفة والعلم؟ ألا يعني تأكيد الأستاذ على دور التراث الإسلامي في معظم مراحل تطور الوعي الغربي بدءا من مرحلة عصر آباء الكنيسة وانتهاء بعصر العلم والتقنية[٥٨] أنه قد تخلى عن كل ماقاله عن هذا التراث، وأن حقيقة التراث شيء وما قاله الأستاذ أولا شيء آخر؟ ولا يقل تناقض المواقف واضطرابها حدة بالنسبة إلى علمائنا وفقهائنا الذين وصف كل نشاطاتهم العلمية بأنها جدل لايدل إلا على تعصب أو ادعاء، ففي ذات الكتاب الذي أهال فيه التراب على رؤوس علمائنا طالعنا بدفاع جاد عن الفقهاء والمتكلمين، بل والصوفية ـ ايضا ـ وهو يواجه محاولة بعض المستشرقين في تفريغ تراثنا من كل عناصر الإبداع والإبتكار وحصرها في دائرة النقل والتقليد: «كان كل منهم مسئولا فكريا وحضاريا (أي قوميا بلغة عصرنا)[٥٩] عن أعمال سابقيه فطورها ناقدا ومغيرا ومكملا، بل إن كل عالم من علماء أصول الدين أو أصول الفقه كان يضع العلم ويعيد تأسيسه ولايكاد يذكر سابقيه، لأن العلم مستقل عن واضعيه، ولم يكن موقف علماء الأصول من بعضهم البعض موقف الشرح والعرض بل كان موقف الند للند: الحوار والجدل والنقاش والنقد والتفنيد والهدم وإعادة البناء . . كان الصوفي يأخذ من الصوفي السابق ويتمثله ويزيد عليه ولم يكن مجرد عارض لآرائه محللا لها، بل إنه حتى في عصر الشروح والملخصات كان الشرح زيادة على القديم، وكان التلخيص تركيزا على الأبنية العامة للقديم دون أطرافها فكان أيضا عملا إيجابيا . . وكان الفقهاء يكمل بعضهم البعض أو يختلف بعضهم مع البعض الآخر، والجميع على نفس المستوى من المسئولية

(٥٧) المصدر السابق ٣٢
(٥٨) المصدر السابق ٣٣
(٥٩) التفسير بين القوسين للدكتور حسن حنفي، وهو تفسير له دلالته القوية ـ عند الأستاذ ـ على مواكبة التراث لعصره.

الفكرية والقومية . . ومؤلفات أصول الفقه أبنيـة عقلية خالصة ومناهج تاريخية ولغوية وعقلية لاشأن لها بالقائلين بها بل هي تعبير عن أنساق عقليـة خالصة وكأنها موضوعة بعقل كلي شامل»[٦٠] ومرة أخرى تختلط الأحكام في أذهاننا اختلاط النقيض بنقيضه فلا نعـرف من أحاديث الأستاذ هل كـان علماؤنا أهل جدل فـارغ ونقاش لايغير من الواقع شيئا أو كانوا ـ كلهم ـ على نفس المستوى من المسئولية الفكرية والقومية؟ ولكن الذي نعرفه منه هو أن الأستاذ وإن كـان قد جرد التراث القديم من جميع الحسنات فانه في ميدان المواجهة مع الغربيين لم يسعه إلا أن يفزع إلى التراث القيم وإلى علمائنا القدامى ويسند إليهم ظهره وهويبحث عن «هويتـه» وعن «ذاتيته» وأمر طبيعي أن تنكشف له وسط هـذا الصراع الجوانب المضيئة في التراث، وأن يتغير حـديثه عنـه من النقيض الى النقيض .

تغيير المحاور المركزية في التراث:

يـرى الأستـــاذ أن الحل الحقيقي لايكـــون عن طـريق التكـــالب على قيم التراث ولايكون أيضـا بنفض اليدين من هـذه القيم جملة وتفصيلا، ولكـن عن طريق التراث والتجديد إذ التراث والتجـديد هو المشروع المصمم كعلاج لقضيـة التخلف في البلاد النامية، وهى قضية ثلاثية الأبعاد :

البعد الأول : التحـرر من كل أشكال الاستعمار وصـوره، وهذا البعـد يفرض على باحث اليوم هموما وأعبـاء جديدة لم يكن يعرفها باحث الأمس، فبـاحث الأمس مؤثر في الحضارات الأخرى بما هـو شخصية مستقلة فاتحة للارض مكتسبـة للعلوم واضعة للنظريات بينما بـاحث اليوم محتل مستعمر، فاقد لأرضه، متسـول في أسواق الغرب . . وما يقولـه الأستاذ في تشخيص هذه المأساة صحيح ـ في جملتـه على الأقل ـ ولكن لننتبه جيـدا إلى العلاج المطـروح في أدبيات هـذا المشروع للقضاء على هـذه المأساة : إن هـذا الاختلاف بين باحث الأمس وباحث اليوم يفرض على باحث اليوم مهمة محددة تتمثل

(٦٠) التراث والتجديد ٨٩ ـ ٩٠ ويقول سيادته في موضع آخـر : «فالفقهاء هم القيمون على التراث وحماته من الدخلاء وحارسو الشرع، والمدافعون عن مصالح الأمة، والذابون عن حوضة الاسلام» (نقلا عن : المثقفون العرب والتراث ٢٢٥) ويقول أيضا : «الذي يحز في أنفسنا هو أن خير أمة أخرجت للناس تنتهي إلى مثل ماانتهت إليه . . لادور لنا في التاريخ بعـد أن كنا صناع حضارة ومعلمي البشريـة ومصدر العلم والعرفان . . إننـا لسنا نقلةعلوم لكننـا مبدعوا علوم» نقلا عن المصدر السابق ١٥٨ .

في «إيثار الأرض على كل مـا عداها» بحيث تتحول الأرض في شعور بـاحث اليوم إلى ميتافيزيقا وشعـر ورواية وقصة، إلى حنان وشق بعد أن أصبحت بكـاء ودموعا، مرارة وأسى، ذلا وعـارا، فإذا كان هنـاك لاهوت فهـو «لاهوت الارض» وإذا كانـت هناك فلسفة فهي فلسفة الارض، وإذا كان هنـاك تصوف فهو تصوف الأرض. . وإذا أسسنا لاهوتا فهو لاهوت التحرر . . وإذا أنشأنا تصـوفا فهو تصوف الثورة، وإذا شرعنا فقها فهو فقه النضال، وإذا فسرنا دينا فهو دين التنمية»[٦١].

البعـد الثـاني: التخلف سـواء كـان على المستـوى المادي المتمثل في الجهل والفقـر والمرض والأميـة أو المستوى المعنـوي المتثل في تسلط الأسطـورة والخرافة، والانفعـال والخوف والاستكـانـة والقضاء والقـدر، ومهمـة التجـديد تكمن في إسقـاط مفـاهيم التخلف والتنمية على مقولات التراث القديم.

البعد الثالث: التقدم ضد الركود، ويقصد من الركود: اجترار القديم، أو الاستيراد من فكر الغرب، والعـلاج المحتوم ـ فيما يرى الأستاذ ـ هـو : «حل طلاسم الماضي مرة واحدة إلى الأبـد»[٦٢] وتتعلق بهذا العلاج منظومة من الـوصفات المساعدة نلخصها فيما يلي:

— «فك أسرار الموروث حتى لاتعـود إلى الظهـور أحيـانـا على السطح ، وكثيرا في القاع».

— «مالم تتغير جذور التخلـف النفسية كالخرافة والأسطورة والانفعـال والتأليه . . فإن الواقع لن يتغير»

— «مهمـة التراث والتجديـد هي التحـرر من السلطـة بكل أنـواعها: سلطـة الماضي، وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولاسلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، وتحريـر وجداننـا المعاصر من طـاعة السلطـة سواء كـانت سلطة الموروث أو سلطة المنقول[٦٣].

ولاتخطىء العين هنـا نـوعـا من الاستعمال المقصـود لمصطلحـات مفتـوحـة مثل:

---

(٦١) التراث والتجديد ٥٧، ط. دار الكتاب الجامعي، القاهرة
(٦٢) المصدر السابق، ٥٧
(٦٣) المصدر السابق ٥٧

الموروث، الأسطورة التأليه، سلطة المنقول، طلاسم الماضي وأسراره، والذي يغلب على ظني أن ها هنا عناية بالغة واقتدارا فائقا في انتقاء هذه المصطلحات وتوظيفها في إسقاط مايراد إسقاطه من تحطيم الحواجز وتداخل الحدود بين أصول التراث وتراث الأصول، وإذا كان «التراث والتجديد» يعني تغيير الواقع فإن العلاج هو عرض الموروث القديم على احتياجات العصر، فهي التي تبعث الحياة في التراث وتشكله بأشكال وصور ومفاهيم جديدة، وكلما تغير الواقع تغير معه التراث أطراً ومضامين وأصولا وفروعا. وهنا يفاجئنا المشروع بالنص التالي: «ابتداء من علم أصول الدين الذي يعطي الجماهير الأسس النظرية العامة التي تحدد تصوراتنا للكون، وابتداء من إعادة بناء الأصول تتغير أشكال الفروع بطبيعتها: الانتقال مثلا من العقل إلى الطبيعة، ومن الروح إلى المادة، ومن الله إلى العالم.. ومن وحدة العقيدة إلى وحدة السلوك»[٦٤] والنص في وضوحه العام لايحتاج إلى تعليق.

وإذن فعملية التجديد تعتمد أول ماتعمد على مايسميه المشروع باعادة «تغيير المحاور المركزية» التي يرتكز عليها التراث، بمعنى أن التجديد يبدأ «بتعديل هذه المحاور وتغيير اتجاهاتها ومراكزها.. وقد يكون لنفس المحور أسماء عديدة، وقد تنتج عنه محاور أخري متداخلة معه[٦٥]، فمثلا إذا كان التراث القديم يتمركز حول «الله» فالذي يجب أن يحدث الآن هو التمركز حول الإنسان، وذلك عن طريق الطرف الآخر من طرفي الوحي، لأن الوحي هو خطاب الله للانسان، والأولوية في التجديد للوحي بمعنى مخاطبة الإنسان لا بمعنى خطاب الله. أو كما يقول ـ الأستاذ ـ علم الانسان (Anthropolgy) وليس علم الله (Theology) ولايكتفي التراث والتجديد بهذا اللامعقول الذي يبدهنا به، إذ لفظ الخطاب أو الوحي لايمكن فهمه أساساً إلا بين طرفين، موحي، وموحى إليه، أو مرسل ومرسَل إليه أو مخاطب ومخَاطب، وما دام الخطاب إلهياً فان الجانب الإلهي مأخوذ حتما كأصل في عملية الخَطاب، بل لا يكتسب الخطاب قيمته وقوته في التأثير على الإنسان إلا بارتباطه بهذا المصدر وكونه صادراً عنه، نقول: لايكتفي التراث والتجديد باستئصال المصدر الإلهي من عملية الخطاب

(٦٤) المصدر السابق ٦٣
(٦٥) د. حسن حنفي: الدين والثقافة الوطنية، ص ٣٦

ولكن يُمعن ـ عبر لامعقول جديد ـ في تحويل مفهوم «الله» من معناه المعروف للقاصي والداني الى معنى غريب. يقول فيه الأستاذ«والله هو ـ بعدُ ـ الشمول والعموم في الحياة الإنسانية الذي على أساسه يمكن التعامل مع الآخرين على قدم المساواة بضمان وجود معيار شامل للحكم ومقياس عام للسلوك وقد تم ذلك في الغرب، ابان عصر النهضة في القرن السادس عشر(٦٦) وأكبر الظن أن عقلا غربيا واحدا لم يقع في هذا اللامعقول الذي يتحدث عنه الأستاذ، فما نعرفه أن الغرب ـ ولظروف خاصة به ـ ثار على المفاهيم الدينية واستبدل بها مفاهيم أخري وظل العقل الغربي واعيا بالفروق الفاصلة بين المفاهيم الأولى والثانية، ذلك لأن عملية «سكب» مفهوم في مفهوم آخر ـ إن صح هذا التعبير ـ هي قضاء على المفهومين معا، وإلا فعلى نظرية الحدود في المنطق أن تتواري إلى الأبد وعلى المفاهيم الذهنية والعلمية أن تخضع للعبة السوفسطائيين الجدد.

وإننا لنتساءل: ماذا يقصد الأستاذ من «الشمول والعموم في الحياة الإنسانية» كمحور جديد متغير بدل محور «الله» في التراث القديم؟ إن كان المقصود به هو نفس المقصود من مفهوم «الله» فما الفائدة ـ إذن ـ من تغيير المحاور مادمنا سنحافظ على نفس المفهوم الديني اللاهوتي؟! وإن كان المقصود منه مفهوما آخر مختلفا عن مفهوم« الله» فهذا ليس بتجديد، بل تدمير لمفهوم قديم وإحلال لمفهوم آخر محله، وهناك أمثلة اخرى يضربها «التراث والتجديد» نماذج لتغيير المحاور كالانتقال من الله إلى الطبيعة أو من الله إلى الشعب ومن الأخرويات إلى الدنيويات، ومن تاريخ الأنبياء والرسل في الماضي إلى أعمال القادة والأبطال في الحاضر، ولاينسى الأستاذ أن يشكِّك ـ ولو بلمحة سريعة ـ في تاريخهم ـ صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين: «فالهدف من قصص الأنبياء في الرافد الديني للثقافة الوطنية هو إعطاء نماذج للبطولة وقيادة الشعوب ومقاومة الظلم والطغيان: موسى وفرعون، محمد وقريش. إلخ.. نماذج الماضي قد لا تكون واقعا بل خيال. ليست هدفاً في ذاته..»(٦٧).

الإيمان والإلحاد في التراث والتجديد:

غير أن صاحب التراث والتجديد قد شعر بأن نصوصه هذه تفتح الأبواب علي

(٦٦) المصدر السابق ٣٦
(٦٧) المصدر السابق ٣٨

مصـاريعها لـلإلحاد ، فطفق يُبدي ويعيـد في إجابـات أعترف بأنها من مستوى يفـوق إمكانيات أي قارىء مهما كـانت ثقافته ومهما كان ذكاؤه، أو أن هـذه الإجابات تعتمد «اللامعقول» طريقا لمخاطبة القارىء ، وإلا فما المقصود من القول بأن: «مقولتي الإلحاد والإيمان مقولتـان نظريتان لاتعبران عن شيء واقعي لأن مايظنـه البعض على أنه إلحاد قد يكون هو جـوهر الإيمان، ومايظنه البعض الآخر على أنـه إيمان قد يكون هو الإلحاد بعينـه. بالإضـافة إلى أن مقـولات الإلحاد والعلمانيـة التي نشأت في حضارات أخـرى ورفضها تراثنا القديم وبعض الحركات الإصلاحية الحديثة هي في صميمها «التجديد» الـذي هو مضمـون تراثنـا القديم، فمعنى الإلحاد في الحضـارة الغربيـة يعنى الإيمان في تراثنـا القديم[٦٨] ثم يقول سيادته: «ليس للعقائد صدق داخلى في ذاته، بل صدقها هو مـدى أثرهـا في الحيـاة العلمية وتغييرهـا للـواقع، فالعقـائد هي مـوجهات للسلـوك، وبواعث عليه لا أكثر» [٦٩].

وفي اعتقادنا أن هذا التذبذب الـذي وقع فيه التراث والتجديد بين الإثبات والنفي في الحقيقة والواحـدة أمر لامفر منه مع المنهجيـة المغلوطة التي اعتمـدها هذا المشروع، وأعنى بها: محاكمـة تراث، خـاصته الأولى: قيـادة الـواقع وتوجيهـه، بظروف الـواقع ومتغيراتـه ومستجداتـه، فالـواقع ـ في هذا المشروع ـ هـو «المقدس» الـذي لايُمس، ومتغيراته لايأتيها الباطل من بين يديها ولا مـن خلفها، والتراث ـ وما يشتمل عليه من دين وغيره ـ هـو المتغير سواء كان التغيير بمعنى التجديد أي الحفـاظ على الأصول مع تطوير الفـروع أو كان التغيير بمعنى الإحلال والإبدال في الأصـول والفروع معا، وفي ضـوء هـذا «المقياس» المتعـارض منـذ اللحظـة الأولى مع تـراثنـا شكلا ومضمـونـا، أصبح«الإلحاد» مفهوما نسبيـا، وليس وصفا محددا كما نعرفه من ثراثنـا وتراث الأديان قاطبة، فـالإلحاد في فلسفة «التراث والتجديد» وإن كان يعني إنكار أصـول الدين كلها أو بعضها، لكن إن كان منبعثا من عقلية مـؤثرة في الواقع فهو ليس إلحادا، أو هو إلحاد يتطلبه مشروع التجديـد في تراث المسلمين، ولسنا ندري أية قيمة مـوضوعية يمكن أن تتصف بها العقيـدة الإسلاميـة ـ مثلا ـ في ظل «التراث والتجديـد»؟ ومـالنا نحـاول

(٦٨) المصدر السابق ٦٨
(٦٩) المصدر السابق ٦٨

التساؤل، وقد حسم الأستاذ القضية في النص السابق، حين قرر أنه ليس للعقائد صدق داخلي، ونحن نعلم أن إفراغ العقيدة من صدقها الداخلي هو الوجه الآخر لفلسفة الإلحاد، تلك التي لا تري في الألوهية أو النبوة أو البعث حقائق موضوعية ثابتة، وإنما تفسرها على انها كوابت النفس الإنسانية أو ظواهر اجتماعية نشأت من تعامل الإنسان مع البيئة أو الواقع أو الأوضاع الاقتصادية إلى آخر ماهو معروف من التفسيرات المادية لحقيقة الدين، والأستاذ الذي انتهض لتجديد تراث المسلمين لايبتعد عن هذه التفسيرات ذاتها حين يقول عن الوحي ــ مثلا ـ إنه لايُقصد منه: إثبات موجود مطلق غني لايحتاج إلى الغير، بل المقصود منه تطوير الواقع في اللحظة التاريخية التي نمر بها[٧٠] أو يفسر لنا«الالحاد» بانه مفهوم ينتمى إلى مقياس عملى وليس إلى مقياس نظري اعتقادي، وأن «الإلحاد» ــ كما يعرفه الغربيون ـ يؤدى إلى الخير أكثر مما يؤدي إليه الإيمان، فقد استطاع الإلحاد هناك أن يقضي على الأسطورة والغيب في الفكر الأوروبي، وهذا هو «الخير» في مفهوم « التراث والتجديد» الذي يجب أن نسعى إليه من خلال التجديد فلابأس بالإلحاد إذا حقق لنا مصالح الواقع من تحرير للأرض أو تصنيع أو توفير للقمة العيش؛ ومن مجازفات الأستاذ التي لاتقبل أبدا أن يبرر نظرته«المقلوبة» هذه بأن «الإيمان في تراثنا ليست له أهمية العمل» فهذا القول هو عكس مافي التراث تماما، إذ من البدهيات المعروفة في تراثنا القديم أن الإيمان أصل وأساس، وهذا مما لاخلاف فيه بين المسلمين جميعا، أما العمل فقد وقع فيه خلاف معروف في علاقته بأصل الإيمان، ومهما يكن من أمر هذا الخلاف فإن الذي لاخلاف حوله هو أنه لاقيمة للعمل إذا لم يعتمد على الإيمان، فقد تكون له قيمته الكبرى على مستوى المصلحة الدنيوية المادية، ولكن من قال إن المصلحة في نظر الإسلام هي المصلحة الدنيوية فقط حتى يكتسب «الإلحاد المحقق للمصالح» هذه القيمة التي يلصقها الأستاذ بالتراث؟ ولنستمع إليه في نص صريح يؤكد أن سياته غريب على مجال التراث وقواعده ومسائله، يقول فيه: « . . مع أن الإيمان والإلحاد بمقاييس تراثنا القديم وحياتنا المعاصرة مقياس عملى لا نظري ، ففي تراثنا القديم لايهم الإيمان بقدر مايهم العمل، وفي حياتنا

(٧٠) المصدر السابق ٦٨

المعـاصرة من يلتزم بقضـايا العصر ومن يسـاهم في ثورات الشعـوب، ومن يعمل على تحرير الأرض، وعلى إطعـام الجوعي فهو المؤمن حقا، وهو إيمان المثقفين الثـوريين منا. الإيمان بـالتقدم ومصلحـة الشعـوب، لذلك إن الإلحاد الأوروبي هـو الإيمان الحق، كما أدي الإلحاد في أوروبـا إلى خير أكثـر مما أداه الإيمان، فعـن طـريـق الإلحاد تم رفض الجوانب الأسطـوريـة والغيبية في الفكـر الأوروبي، فأصبحت الحيـاة أفضل من الموت والدنيا أفضل من الآخرة، وتمت رعاية الانسـان أولا قبل إقامة المراسيم لله. وفي حياتنا المعاصرة نرى من نتهمهم بالكفر والإلحاد يساعدوننا على تحرير الأرض وعلى التصنيع وعلى الإطمئنان على لقمة العيش[٧١] وهذا كلام مرفوض جملة وتفصيلا، فالمؤمن - في التراث - هو من يـؤمن بالله وملائكتـه وكتبه ورسله واليوم الآخـر والقضاء والقدر، والتجديد في هـذ المفهوم «تدمير» مهما كانت اللافتـات التي تخترع له أو يتم ذبحه تحت ظلالها، ومقاييس الإيمان - في تراث الإسلام - وكما يعرف الأستاذ، هي مقاييس حددها القرآن الكـريم والسنة الثـابتة وانتهى أمرهـا، وهي - لحسن الحظ - لاتخضع لمقـاييس الثوريين مثقفين كانوا أو عمالا أو فـلاحين أو شعبيين، ومن حق الثوريين أن يؤمنوا بما شـاؤوا، ويكفـروا بما يشاؤون، ولكن ليس مـن حقهم أن يفرضـوا على الجماهير إيمانـا لاتعرفه هذه الجماهير وتنكره أشد الانكار.

وفي إطار المنهجيـة المغلوطة التي يستعملهـا «التراث والتجديـد» في تقطيع أوصال التراث، تطالعنـا نصوصـه أيضا بمتنـاقضات حـادة عن أقدس المقـدسات في التراث وأعني به« الألوهيـة» حين يعلن أن ذات «الله» لايمكن تصورها مـن ناحية ولايمكن الحديث عنها من ناحيـة أخرى، ومنذ البداية ينبغي ألا تخدعنا لفظـة«ذات» المضافة إلى «الله» في نصوص الأستاذ، فـالنصوص كلها نفياً أو إثباتا منصبـة على «معرفة الله» أو «العلم بالله» أما لفظة «الذات» فهي هنا مختارة - في عناية - كغطاء لتمرير مايراد تمريره للقاىء وهذا الذي يراد تمريره هو:

أولاً: إن ذات الله تعالى لايمكـن تصورها ولا إدراكها لانه لاتمكـن الإشارة إليها، فالله «مفهوم بلا ماصدق» كما يعبر المؤلف، وإذا كان الله - حسبما هو مقرر في التراث -

(٧١) د. حسن حنفي: في فكرنا المعاصر ٧٠.

ليس متعينا في زمان أو مكان فلا يمكن - إذن - أن يكون موضوعا للعلم .

الأمر الثاني : الحديث عن ذات الله لغويا غير ممكن ، لأن اللغة الإنسانية لايمكن أن تعبر إلا عن التصورات أو الإدراكات أو المعاني الإنسانية .

وفيما يتعلق بالأمر الأول يتناسى «التراث والتجديد» - وربما عن عمد - مايقرره علم المنطق من أن أفراد الكلى الذي هو موضوع العلم قد تكون ممتنعة الوجود في الخارج ومع ذلك يتعلق العلم بها ويصح الحكم عليها ، إذ لولا تصور الموضوع - ولو بوجه ما - لما أمكن الحكم عليه لا سلباً ولا إيجاباً . واذا كان المنطق يقرر هذا بالنسبة للمعدوم فكيف - باسم المنطق - ينكر الأستاذ أن يكون «واجب الوجود» موضوعا للعلم؟! وليعلم الأستاذ - وهو يعلم بلاشك - أن مفهوم واجب الوجود أو «الله» مفهوم كلي ، وله «ماصدق» خارج الذهن ، والخارج في تراثنا - وكما هو معلوم لسيادته - أعم من الخارج المادي(٧٢) فالله تعالى موجود وجودا حقيقيا ولوجوده تحقُّق في «نفس الأمر» وهذا الوجود موضوع للعلم ما في ذلك ريب ، وهذا أصل أول يعتمد عليه التراث كله اعتمادا كليا ونحن نتفق مع «الأستاذ» أن «الذات المقدسة» ليست موضوعا لأي نوع من أنواع الإدراك ، لكن الاستاذ لايتفق مع عامة المسلمين قديما وحديثا في أن الله تعالى بصفاته وأسمائه موضوع للعلم وموضوع للايمان وإلا فليقل لنا الأستاذ ماذا نصنع بالخطاب الإلهي في القرآن الكريم : « فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ »«محمد ١٩» وهل يطلب منا القرآن الكريم العلم بألوهيته تعالى ثم يصادر علينا التراث والتجديد هذا العلم؟ ثم يقول الاستاذ « واذا كان «ذات » الله لايمكن تصوره أو إدراكه فإنه أيضا لايمكن الإشارة إليه حتى يمكن أن يتم به تصديق أو تحقق في العلم(٧٣)» وواضح من هذه النصوص ، ونصوص أخرى لانطوِّل البحث بايرادها ، أن الاستاذ يخلط عامدا أو غير عامد بين الذات وبين الأسماء والصفات ، وبين الإ دارك الحسي والإدراك

---

(٧٢) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات بشرح الطوسي ١ ، ١٤٩ تحقيق د . سليمان دنيا ، دار المعارف ، مصر ١٩٧١م .

(٧٣) د . حسن حنفي : من العقيدة إلى الثورة : المقدمات النظرية ص ٨٥ مكتبة مدبولي ، القاهرة ١٩٨٨م ، ونلفت نظر القارىء إلى ما يشبه لعبة «الحواة المهرة» في صياغة هذا النص ، فالأستاذ يتحدث عن الذات ، ولكن حديثه وأحكامه في النص جاءت بضمائر المذكر مما يحقق هدفا مبيتا وراء السطور ، ثم يبين في الهامش ، أن كلمة «ذات» تذكر وتؤنث مثل كلمة «روح» وهكذا يضع كلمة ذات ليمرر على القارىء نفي العلم بالله تعالى ، ثم يستعمل الضمائر المذكرة بدل المؤنثة ليتم التعبير عن القضية المرادة من النص .

العقلي[٧٤]، ثم بين تصور «الموضوع» في القضية المنطقة ووجوده الحسي، وكل هذه تحديدات لاسبيل الى التداخل بينها في تراثنا العقلي بحال مما يدل على غربة «الاستاذ» الواضحة في ميدان التراث، ولنستمع إلى الأستاذ في تناقض جديد يعلن فيه استحالة الحديث عن الله ــ تعالى ــ فيقول: «وإذا كان ذات الله لايمكن تصوره، أو إدراكه أو الإشارة إليه فانه لايمكن أيضا التعبير عنه « . . » كيف يتم للإنسان التعبير عن شيء لايقدر على التعامل معه أو ضبطه ولايمكن العثور له على صياغة؟ الحديث عن ذات الله إذن خطأ في تصور وظيفة اللغة[٧٥]» .

وتعقيبنا على هذه الدعوى لايتعدى مطالبة الأستاذ بتطبيق قاعدته هذه على نفسه، فإذا كان الحديث عن «الله» في ضوء هذه القاعدة خطأ من ناحية التصور اللغوي، فان حديث «سيادته» عن «الله» وتأليفه لمجلد كبير يقع في ٦٧٠ صفحة بعنوان: التوحيد، كله خطأ في خطأ بنفس المقاييس التي وضعها سابقا، ونطالبه بطرد قاعدته هذه في كل كل ما عرضه علينا من أحكام وأقاويل عن (الله) على أننا نتساءل: كيف صح في ذهن الأستاذ الكبير الحكم بخطأ الحديث عن «الله» واتسق اتساقا منطقيا واستمتع بنوع من الصدق في اعتقاده لو لم نفترض مسبقا إمكان أن يكون «الله» موضوعا للعلم؟ لكن أستاذنا لايرى بأسا من أن يقبل موضوعية العلم لله إذا ترتب على ذلك نفي للموضوع، وأن يرفض ذات ماقبله إذا ترتب عليه إثبات الموضوع، ويبدو أن الأستاذ أحس باعتراض من هذا النوع يطرح نفسه بنفسه، وبدلا من أن يراجع أحكامه في ضوء الاعتراض، دفع بالقضية كلها في متاهة جديدة انتهى فيها إلى أن «الصمت» هو اللغة القادرة على التعبير عن الله: «وقد تكون لغة الصمت هي أقدر لغة على التعبير عن ذات «الله» هروبا من قضية اللغة[٧٦]» غير أن أستاذنا لم يصمت وإنما عبر بألفاظ اللغة عن كل مايريد أن يقوله عن «الله» إيجاباً وسلباً، ويبدو أيضا أن هذه الفلسفة الجديدة في الإيمان بالله كانت وراء التصور الخاص لمشروع «التراث والتجديد» عن «الله» فقد اتسع هذا التصور حتى صار «لاتصور» على الإطلاق، وأصبح معنى «الألوهية» إطارا

(٧٤) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات بشرح الطوسي ٣/ ٧
(٧٥) د. حسن حنفي، المصدر السابق، ص ٨٧
(٧٦) المصدر السابق ٨٧، انظر أيضا: التراث والتجديد ١٢٧ ومابعدها

خاوي المضمون يُملأ ويفرغ حسب أولويات الواقع ، وهكذا يمكن أن يعبر لفظ «الله» عن توتر أو قلق أو صرخة وجودية أو حالة شعورية ، أو أمنية عز علينا تحقيقها ، أو رغيف عيش في نظر الجائع أو الحب في وجدان محروم من العواطف أو أي شيء آخر ماعدا مفهومه الحقيقي الذي هو «الله» تعالى بالمعنى الذي جاءتنا به الأديان السماوية . .

وهذا مانقرؤه في النص التالى من التراث والتجديد : «إن لفظ «الله» يعبر عن اقتضاء أو مطلب . . أي أنه صرخة وجودية أكثر منه معنى يمكن التعبير عنه بلفظ من اللغة بتصور من العقل . . وكل مانصبو إليه ولانستطيع تحقيقه فهو أيضا في الشعور الجماهيري هو الله . . فالله عند الجائع هو الرغيف ، وعند المستعبد هو الحرية ، وعند المظلوم هو العدل ، وعند المحروم عاطفيا هو الحب ، وعند المكبوت هو الإشباع . . والله في مجتمع يخرج من الخرافة هو العلم ، وفي مجتمع آخر يخرج من التخلف هو التقدم ، وإذا كان الله هو مايقيم أودنا وأساس وجودنا ويحفظنا فهو الخبز والرزق والقوت والإرادة والحرية . . وهو القوة والعتاد والعدة والاستعداد»[٧٧].

وواضح أننا نواجه في هذا النص صورة من الخيال الشعري عن «الله» لاتنتسب الى حقائق العلم ولاتمت إليه بوشيجة أو صلة ، ومثل هذه الخيالات الواقعة خارج حدود العلم لاتمكن مناقشتها على أساس من البرهان والحجة وانما تظل تعبيرا أو انعكاسا لانفعالات خاصة بالقائل .

أما خطأ الحديث عن ذات «الله» لغويا فسببه أن لفظ «الله» لفط فضفاض في معناه وله دلالات عدة فهو الشارع في أصول الفقة والحكيم في أصول الدين ، والموجود الأول في الفلسفة والواحد في التصوف ، ثم يخطو بنا التراث والتجديد خطوة متقدمة يفصح فيها عن الهدف المقصود فيقول «بل إن لفظ «الله» يحتوى على تناقض في استعماله باعتباره مادة لغوية لتحديد المعاني أو التعبيرات ، وباعتباره معنى مطلقا يراد التعبير عنه بلفظ محدود»[٧٨] وبؤرة الإحراج التي يهدف إليها هذا النص تتحدد في التقابل بين المحدود والمطلق ، فاللغة بما أنها ألفاظ ، مادة ، فدلالتها محدودة ونسبية ، ضرورة محدودية اللفظ ذاته ونسبيته ، وبهذا الاعتبار يصبح لفظ «الله» لفظا محدود

(٧٧) التراث والتجديد ١٣٠
(٧٨) المصدر السابق ١٢٩

الدلالـة، لكنه يدل على مفهوم مطلق وهـو مفهوم «الله»، وبعبارة أخـرى: لفظ «الله» دال محدود الدلالـة لأنه لفظ لغوي بينما مـدلوله مطلق من جميع الـوجوه، فكيف تمكن الدلالـة إذن؟ ولاينتبه الأستاذ إلى أن تحليله هـذا يتضمن الرد على نفس الدعـوى وأنه يقع في نفس ماحذر منه، لانـه يستعمل في استدلاله لفظ«المطلق، و«المطلق» من حيث كـونـه دالا، لفظ محدود ونسبي ومن حيث معنـاه المدلول عليـه بـاللفظ، مطلق وغير محدود، فكيف أمكن لـلأستـاذ أن يفهمنـا أن اللفظ الـدال المحـدود دلَّ على معنـاه اللامحدود؟!

وسبب الإشكـال الذي يثيره الأستـاذ نـابع من تقيـده بمبدأ «أسبقيـة الـواقع على الفكر» ثم محاكمـة المصطلحات الميتافيزيقية بهذا المبـدأ اللامتيافيزيقـي، وفي إطار هذه النظرية تصبح الأشياء هي المنشئة للألفاظ، وتـرتبا على ذلك تكون اللغة أساسا للفكر وليس العكـس[٧٩] ولايتسع المقام هنا لمنـاقشة هذا المبدأ الـذي يقف وراء كل تناقض وقع فيه مشروع التراث والتجـديد وهو بصـدد الحديث عن ثراثنا القـديم، ولا لإيراد الردود الواسعة المستفيضة التي تثبت خطأ هذه النظرية وتتبنى الاتجاه المعاكس وهو أن الإنسـان لما كان مفكـرا ولما كان محتـاجا إلى تـرجمة افكاره ونقلهـا للغير ظهرت اللغـة كتعبير أو إعلان عما يـدور في ذهنه. وأن هـذا يفسر لنا ظهـور اللغة كألفـاظ ومعان في حياة الإنسان دون غيره من أنواع الحيوانـات، بل لماذا وجد المجتمع الإنساني على هذه الصورة من التعقيد ولم يوجد مجتمع مماثل من بين الكائنات الحية الأخرى[٨٠] ـ ولكن نـذكر بأن مبـدأ أسبقية الفكـر على اللغة وعلى الألفـاظ هو منطلق أسـاسي في تراثنـا، وصحيح أن ثمة تصورات ونظـريات عدة طرحت في كيفيـة الربط الأول بين الألفاظ ودلالتها، غير أن أسبقية الـواقع على الفكر وربط الفكر باللغة وجودا وعـدما أمر غير

(٧٩) يتبنى «التراث والتجديد» هذه النظرية ويعتمد عليها في تفسيره لنشأة العلوم في التراث القديم حيث يرى «أن اللغة تلعب دورا كبيرا في نشأة العلم وفي بنائه، بل إن مصطلحات العلوم هي التي تحدد بناءهـا، فألفاظ: التواتر والآحاد والعام والخاص والأمـر والنهي والحلال والحرام هي التي حددت نشأة علم أصول الفقه . . وكـذلك ألفاظ الممكن والواجب والمستحيل أو الـذات والصفات والأفعال كلهـا ألفاظ مستعـارة من اللغة تعبر عن مضمون آخـر وبناء نظري آخر لعلم أصـول الدين «راجع التراث والتجديد ١٢٨» ولانتفق مع الأستاذ في استنتـاجه هذا، فليس مجرد وجود المصطلحات العلميـة كألفاظ في اللغة قبل ظهورهـا في العلوم سببا في أن هذه الالفـاظ تنشىء العلوم، ذلك لأن هذه الألفـاظ لم تكن في اللغة بـدلالتها الاصطلاحيـة وإنما اكتسبت هذه الـدلالات بعد نقلهـا إلى العلوم، وإلا فلماذا صارت طائفة معينة من ألفاظ اللغة اصطلاحات في علوم دون بقية الألفاظ الأخرى؟!

(٨٠) راجع النقد القيم الذي كتبه الأستاذ باقر الصدر، ردا على هذه الفكرة في كتابه: اقتصادنا ص ٧٧ ومابعدها، الطبعة ١٦ بيروت ١٩٨٢م

وارد في التراث الإسلامي، ولايعرف في هذا التراث على طوله وعرضه رأي أو اتجاه يقصر دلالات اللغة وتعبيراتها على الموضوعات أو التصورات المحسوسة، لدى الانسان، فاللغة أداة للتعبير عن موضوعات حسية وعن موضوعات أخرى تستقل استقلالا تاما عن واقعنا المحسوس، ولنستمع إلى الفخر الرازي وهو يبين لنا لماذا كانت دلالات الألفاظ هي أعم الدلالات في نفس مختصر يقول فيه: «وأما أنها أعمها فليس يمكن أن يكون لكل شيء نقش كذات الله ـ تعالى ـ وكالعلوم، أو إليه إشارة كالغائبات ويمكن أن يكون لكل شيء لفظ، فلما كانت الألفاظ أيسر وأفيد وأعم صارت موضوعة بإزاء المعاني»[٨١].

ويدعو «التراث والتجديد» إلى تجاوز لغتنا القديمة ومصطلحاتها وإحلال مصطلحات أكثر ارتباطا بالواقع محلها، فلم تعد مصطلحات الواجب والحلال والحرام والصلاة والزكاة والصيام تؤثر في مفكرى اليوم أو تستلفت أنظارهم، وعلينا أن نتخلى عن أشكال هذه المصطلحات ونعيد بناءها في ألفاظ جديدة تغرى الشباب وتغري الطلاب مثل الحرية والعدل والمساواة، وكأن هذه المصطلحات قد اخترعها الأستاذ أو المفكرون المعاصرون، وكأن تراثنا يخلو من مضامين ومحتويات هذه الألفاظ، ويقدم الأستاذ نموذجا لتطوير مصطلحاتنا القديمة في قوله« وما أسهل التعبير عن المضمون القديم بلفظ جديد، فالصلاة تكشف عن الفعل في الزمان، عن الفتور والتراخي وعن الحال والقضاء، والزكاة مشاركة في الأموال والصيام إحساس بالآخر، والواجب هو الفعل الملتزم، والحرام هو الفعل الذي ينتج عنه ضرر وسلب وعدم وفناء..»[٨٢].

تعقيب:

وإذا كنا توقفنا عند كثير من نصوص التراث والتجديد فاننا نجمل وجهة نظرنا وهي وجهة نظر شخصية بحتة فيما يلي:

أولا: ثمة فرق بين التجديد وبين التغيير، الأول: حفاظ على الأصول وإضافة إليها، ونفض لما يتراكم عليها من غبار يحجبها عن الأنظار، والثاني هدم وبدء جديد

---

(٨١) السيوطي، المزهر ١/ ٣٨
(٨٢) د. حسن حنفي: الفلسفة في الوطن العربي ٢٦ ـ ٢٧.

من فـراغ يتم تحت أي مسمى إلا مسمـى التجـديـد، اللهم إلا إذا كـان القصـد تغييب الوعي أو خداع الجماهير.

ثانيا: إن التراث والتجديد ينتهي بنا في التحليل الأخير الى المتاهات الآتية:

الأولى: اعتبار الإسلام «معطى تاريخيا وواقعه حضـارية حدثت في التاريخ، يهمنا منه مـانشأ كحضارة، وليس مصـدره: من أين أتي، تهمنا حضارتـه بعد حـدوثه بالفعل، وتجديد التراث ليس هو البحث عن النشأة بل عن التطور»

الثانية: البداية العلمية للتغيير تعني البدء بالواقع واعتباره المصدر الأول والأخير لكل فكرة.

الثالثة: تحريم عمليـة التغير على الطبقة البورجوازيـة أو من ينتمي إليها، وإسناد المهمة بكاملها إلى «الطليعة» المنتسبة نفسيا ونضاليا إلى الطبقة العاملة.

ومن حقنا أن نقرر أن التراث والتجـديد في هذا الإطار نظرة خـاصة وشخصية إلى أبعد حد ممكن. وأنه لا يعبر عن آلام وآمال الجماهير، بل جاء تعبيراً عن آمال فئة محدود العدد جدا وإلى الحد الذي يسقطها من حساب النسبة والتناسب.. ومن حقنا أيضا أن نقـول: إن تجديد التراث الإسـلامي لايحسنه إلا عـالم ثابت القـدمين في دراسة المنقـول والمعقول، فاهم لطبيعة التراث المعقد، مدرك لطبيعة المناهج وأدوات التحليل الفكري المستخدمة في البحث والتقصى، وهل تتـلاءم مع طبيعة تراث يعتمد على أصـول ثابتة موجهة للواقع وحاكمة عليه، أو تتنافر معه منذ الخطوة الأولى من البحث.

والذي لاشك فيه أن «التراث والتجديد» بل أكثر مشـاريع التجديد خلا من هذه الشروط الضرورية ونظـر إلى تراثنـا في أصولـه الثابتـة من منظار منهـج تطوري، أولى مسلماته: ألا ثابت ولا مقدس فلاشك أن تجيىء النتائج كلهـا مضطربة متناقضة، الأمر الذي يجعلنـا نتساءل عن أهداف مثل هـذه الدراسات، وهل هي حقيقـة تجديد لتراث الأمة الإسلامية وبحث عن هويتها وتأكيـد لذاتيها أو هو استئصال لما تبقى من عناصر قوتها وحيويتها تأكيدا لاستمـرار التبعية واستلاب الذات. كما نسجل أيضا أن مشروع التراث والتجديـد، قد أهـدر كثيرا من دلالات النصوص اللغويـة والتاريخيـة لحساب

رؤية خاصة لم تحل الإشكال بل زادته اضطرابا وغموضا .

ثالثا : لاننكر أننا في حاجة إلى «التجديد» بل مشكلتنا «الأم» هي غيبة التجديد لكن شريطة الوضوح والفصل بين مجال الثوابت ومجال المتغيرات ، والتفرقة والحاسمة بين أصول الدين وتراث أصول الدين . ومن المؤسف ـ حقا ـ أن نقرر أن ارتباط جماهيرنا بالتراث قاصر على مجال العبادات ، بينما يختفي هذا الارتباط ـ أو يكاد ـ في مجال العمليات والاجتماعيات ، وأنه لايزال أمام دعاة المسلمين من أولى الفهم والوعي الكثير مما هو مطلوب لربط المسلم بتراثه في هذا المجال .

رابعا : لا أرى أن التراث هو المحرك لتصرفاتنا والمسئول الأول والأخير عن أزماتنا المعاصرة بل أستطيع أن انطلق من نقيض هذه الدعوى وأزعم أننا لا نستلهم تراثنا الإسلامي في كثير مما نفعل أو نترك . . وإلا فأين في أمتنا العربية ـ والتي يعلقون تخلفها على مشجب التراث ـ أين فيها هذا المجتمع الذي تنضبط قواعد حياته على أصول الحلال والحرام في التراث؟

ولنضرب لذلك مثلا موقف مجتمعاتنا الإسلامية من المرأة . . إن بعض هذه المجتمعات ينظر إليها في إطار «العورة» ويصادر في هذا الإطار كثيرا من حقوقها التي يقررها الإسلام ـ والإنسانية ـ في وضوح لالبس فيه ، هل هذا الموقف مقولة تراثية إسلامية أو هو مرض مزمن ورثناه من عصر ماقبل الإسلام؟ والبعض الآخر من مجتمعاتنا ينظر إليها في إطار غربي تختلط فيه الإيجابيات والسلبيات معا . فهل هذه نظرة تراثية إسلامية ، أو هو انسحاق في تراث آخر غير تراث الإسلام؟ إن هذا أو ذاك تقليد وافد على تراثنا من خلف ومن أمام ولايستطيع منصف أن يلحق أيا منهما بتراث الإسلام . ونحن لاننكر أن في تراثنا أقوالا منغلقة وفهوما قبَلّيه قدمت لنا أحكاما خالية من روح النص ومقاصده ، بل ومتعارضة مع روح النص ومقاصده . ولكن ـ وبكل التأكيد ـ ليس هذا هو التوجه السائد أو التوجه الأغلب في هذا التراث المظلوم .

واذن فقدر كبير جدا من أنماط سلوكنا لايعكس تراثنا الاسلامي بقدر مايعكس إما تأثيرات مزمنة من مجتمعات قبْلية سابقة على ظهور الإسلام ، أو تأثرات مستجلبة من بيئات غريبه ، أو من خليط غير متجانس ولا متوازن بين هذين المصدرين

المتضادين. فليس صحيحا ما يؤكده« التراث والتجديد» من أن سبب خلط الأوراق في أذهاننا هو أننـا نعمل بالكندي ونتنفس بالفارابي ونرى ابن سينـا في كل الطرقات، بل المشكلـة فيها أرى أننـا نعيش عصرنـا وإحـدى قـدمينـا في ميـدان «داحس والغبراء» والأخرى في «البيكادلي والشـانزليزيه» وغيـاب التراث الحقيقي كان دائما مصدر الخلل وستظل مقولاته الثابتة هي الحلقة المفقودة لاستعادة التوازن بين الماضي والحاضر.

محمـــــــد إقبـــــــال
وموقفه من «وحدة الوجود»

أ.د / محمد السعيد جمال الدين

أستاذ الفارسية والأدب المقارن
كلية الآداب ـ جامعة عين شمس ـ جمهورية مصر العربية

مقدمــة:

منذ بضع سنين كتب أحد الدارسين العرب مقـالا تناول فيه بالتحليل والنقد فكر الشاعـر والمفكر الإسلامى المعروف محمـد إقبال[1]، وزعم كـاتب المقال لن مـذهب «وحدة الوجود» قد أغرى محمد إقبال فتأثر به واستند إليه في مقولاته الفلسفية برمتها، حتى إن بوسع المرء أن يرد كل فكرة من أفكار إقبال إلى ذلك المذهب،

وحين قرأت المقال المذكور شعرت بدهشـة بالغة، لأن هذا الزعم لا يأتي من عربي قرأ شيئا بلغته العـربية عن محمد إقبال، فما حظي جانب آخر مـن جوانب فلسفة إقبال من توضيح وتأكيد في لغتنـا العربية بمثل ماحظيت بـه آراؤه في «الذاتية»، وهى الآراء التي نقض بها إقبـال على القائلين بـوحدة الـوجـود مذهبهم، حتى تكـونت بالمكتبـة العربية مجمـوعة من الأعمال، ما من واحد منهـا إلا وهو يؤكد موقـف الرجل من نبذ تلك الفكرة ويبينّ بكل وجه من وجوه الإبـانة، وكلّ ضرب من ضروب الإفصاح أنه إنّما أقام نظرّيته التي أسماها «الذاتية» على أسـاس مناقض تماما لمذهب وحدة الوجود، وأن تلك النظريـة تعد حجر الزاويـة في توجهاته الفكـرية ومنطلقاته لإصـلاح حاضر العالم الإسلامى.

ومن ثم، فقـد كـان أول شرط يجب أن يشتمل عليـه كـاتب المقـال المذكـور هـو الإحاطة بما يتكلم فيه، وقراءة ماكُتب بلغته العربية ـ على أقل تقدير ـ عن القضية التى يتناولها.

وقد أحببت أن أفرد هذا الموضوع بدراسـة مستقلة مستوعبة، لا شكاً فيما سبق لي ولغيرى من المشتغلين بفكر إقبال أن علمناه من آرائه، بل معـاونة لنفسي على الإحاطة بأبعاد قضيـة من أعقد القضايا التى تـرتبط بفكر إقبال وإسهـاماته في حركـة الإصلاح الإسلامي الحديث، وهي قضية تنطوى على خطورة بالغة، لأن هذا الزّعم ـ إن صحّ ـ فمن شأنـه أن يسلب هـذا المفكر الإسـلامي الكبير أهم ميـزاتـه، وأفضل خصائصـه

(١) ولد بـالهند عـام ١٨٧٧م وتلقى منذ صغـره تربية اسـلامية، ثم حصل على الليسـانس في الآداب من كلية الحكـومة بلاهور، وواصل دراساته في انجلترا، ونال درجة الدكتـوراه من المانيا سنة ١٩٠٨ وعاد الى وطنه حيث بدأ يؤسس دعوته الاصلاحية واستخدم كلا من الشعر والنثر، فنظم العديد من الدواوين باللغتين الفارسيةوالاردية، كما نشر بعض الكتب بالانجليزية، اهمها كتابة «تجديد التفكير الديني في الاسلام» وبعد حياة حافلة بالفكر والجهاد والابداع توفى في ابريل ١٩٣٨م.

كواحـد من دعاة الإصلاح، وكشاعـر محرّك للهمم وباعث للعزم والثقـة بالنفس بين قوم مضي عليهم ردح من الزمن أنكـروا فيه ذواتهم، وخصموها من الوجـود انطلاقا من تصورّ ظنّي خاطىء لمكانة الإنسان في الكون، فماتوا وهم أحياء، وقضي عليهم أن يكونوا هلاكاً مجسدا، وبـلاء مصبوبا على ماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم، وغلبتهم الأمم الأخرى وأنـزلتهم عندها منزلـة السائمة، تمتهن آدميتهم وتستـولى على ثرواتهم وخيراتهم دون أن يحرك ذلك فيهم ساكنـا من أنفة وعـزّة، وهم بعد مـاظُلموا إنما هم الذين ظلموا أنفسهم حين استهانوا بها وازدروا ملكاتها.

وهل هنـاك من عمل وقف لـه هـذا المفكر الـواعي بهمـوم أمتـه وأدوائها الشطـر الأعظم من حيـاتـه أكبر من أنـه دعا إلى الإيمان بـالحق تعـالى؟!.. لكن هـذا الإيمان لايعني ـ كما يقول أصحاب وحدة الوجود ـ نكران الذات الإنسانية ونفيها، بل دعمها كحقيقة مفردة، قادرة على إثبات نفسها والبرهنة على قدرتها الأصيلة فى التعبير العملي على ملكاتها التي أودعها الله فيها.

وحدة الوجود: تعريف مجمل

ويتعين علينا قبل أن نشرع فى عرض آراء محمد إقبال في مـذهب وحدة الوجود أن نتوقف قليلا للتعرف على أهم الملامح الفكرية لـذلك المذهب. فحقيقة الوجود ـ عند القائلين بـه ـ منفصلـة أصلا عن الماهيّـات، لما بينهما من مباينـة ذاتية، وهـذه الماهيات تكتسب صفة الوجـود، لا لأن الوجود قد تشكل فيها بل لأنها منسـوبة إليه. ومن ثمّ كان الوجود حقيقة، وهذه الحقيقة هـي الفرد الواحد الذى يسرى فى سائر الموجودات من واجب وممكن بـاختلاف الـدرجات والمراتب من شـدة وضعف، ونقص وكمال، وفقر وغنى، وقلة وكثرة [٢].

ويشرح ابن تيميـة آراء أصحاب ذلك المذهب بقـوله: «وهم يجعلـون الخالق عين وجـود المخلوقـات، فكل مـا تتصف بـه المخلوقـات من حسن وقبح ومـدح وذم إنما المتّصف به عندهم عينُ الخالق، وليس للخالق عندهم وجودٌ مباين لوجود المخلوقات

(٢) راجع الفصل الرائع الذي كتبه عن وحدةالوجود الاستاذ جلال همائي، في كتـابه: «مولوي نامه... عقايد وأفكار مولانا جلال الدين مولوي» ١: ١٩٤ ومابعدها طبع طهران، ١٣٥٤.

منفصل عنها [٣]، وهو نفس ما قاله ابن عربي في «فصوص الحكم» : «فالعلي لنفسه هو الذى يكون له الكمال الذى يستغرق به جميع الأمور الوجودية والنسب العدمية، بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها، وسواء كانت محمودة عرفا وعقلا وشرعا، أو مذمومة عرفا وعقلا وشرعا، وليس ذلك إلا لمسمى الله تعالى خاصة»[٤].

لقد قرأ إقبال ـ بحكم اشتغاله بالفلسفة الإسلامية ـ هذه المقولات، وتبين له ما كان لها من أثر واسع المدى فى الفكر والأدب، بل وفي حياة الأمة الإسلامية بعامة على مدى قرون متطاولة، فماذا كان موقفه منها؟

أعتقد أن إجابة هذا السؤال إجابة شافية تقتضينا أن نصطنع منهجا نتتبع فيه فكر إقبال على ترتيب تاريخى متصل، ليكون ذلك معوانا لنا على التحقق من آرائه في وحدة الوجود، وما لحق هذه الآراء من تطور.

بين الفكر والواقع:

كان إقبال قد عاد من أوروبا إلى الهند «سنة ١٩٠٨م» بعد أن أتم دراساته العالية بالحصول على دبلوم في الحقوق وآخر في الاقتصاد، كما أنجز رسالته للدكتوراة في الفلسفة الإسلامية، فعمل حينذاك محاضرا منتدبا بالجامعة، كما اشتغل بالمحاماة، وبرغم مشاغله العديدة ظل قلبه يحمل هموم أمته وكان يجد فى الشعر ـ الذى برع في أساليبه وأتقن طرائقه ـ فسحة في البوح بذات نفسه يرسلها زفرات على ما آل إليه حال المسلمين، فأخذ ينشد قصائده باللغة الأوردية في الحفلات التي تقيمها جمعية «حماية الإسلام» في «لاهور».

ومن أهم ما أنشد من قصائد في تلك المرحلة «١٩١١م» قصيدة «شكوى» يشكو فيها إلى الله ـ عز وجل ـ أحوال المسلمين وما أصاب حياتهم من تدهور ومكانتهم من ضعف واضمحلال. وبعد نحو سنتين «١٩١٣م» أعقب القصيدة المذكورة بأخرى فى

(٣) من افتائه الذي استفتاه فيه الشيخ سيف الدين عبدالطيف بن بلبان السعودي انظر : برهان الدين البقاعي، تنبيه الغبي الى تكفير ابن عربي ، تحقيق عبدالرحمن الوكيل، طبع مكة المكرمة ، ١٤٠٠ هـ، ص ١٧٩ ـ ١٨٠ . وانظر ايضا مجموع فتاوي شيخ الاسلام احمد بن تيمة، طبعة ١٣٩٨ هـ ، ٢ : ١٦٠ .

(٤) فصوص الحكم، ص ٧٩، نقلا عن : برهان الدين البقاعي، تحقيق عبدالرحمن الوكيل، هامش ص١٨٠

نفس الموضوع وجعلها بعنوان «جواب المشكوى[٥]»، بين فيها أنه سمع صوتا سماويا تخيّله يجيبه عن شكواه ويبينّ له أصل الداء، وهو أن المسلمين قد تركوا العمل:

أتشكو أن ترى الأقوامَ فازوا   بمجد لا يراهُ النائمونا
مَشْا بهُدَى أوائلكم وجَدّوا   وضيّعتمْ تراثَ الأوّلينا
أليسَ من العَدالةِ أنّ أرضي   يكونُ حصادُها للزّارعينا؟!

هاتان «القصيدتان المبتدعتان في الأسلوب والمعاني والغرض»[٦] تنطوي معانيهما على إحساس عميق باليأس من أحوال المسلمين بسبب ما طرأ عليهم من حبّ العجز، واطرّاح الهّمة، وخور العزيمة، والتواكل والانسحاب من ميدان العمل ومعترك الحياة. والشّاعر وإن عبر عن تمسكه بأهداب الأمل في أن تنبعث العزيمة فى قلب المسلم، فيعمل على إنقاذ عالم الإسلام بل والإنسانية جمعاء مما تردّت فيه من أوضار المادية والجهالة والظلام، فقد بدا ذلك الأمل مجرّد مثال لا سند له من الواقع المعاش حوله، والحقيقة القاسية المريرة التى تحيط به.

بدء التحوّل:

يلاحظ المتتبع لتطوّر فكر إقبال أن ثَمّت تحولاً طرأ ـ بعد ذلك ـ على طريقته فانتقل به من السلب إلى الإيجاب ومن الجهر بالأسى على حال الأمة إلى بيان أدوائها وتوصيف الدواء الناجع لها، وقد تمثلت قمّة هذا التحوّل في نشره لديوان «أسرار خودى» ـ أى أسرار الذّات ـ باللغة الفارسية فى يونيو ١٩١٥م، وهو الدّيوان الذى اشتمل على ملامح نظريته المعروفة بالذاتية، والتي يؤكّد فيها على أهمية الذّات الإنسانية، وأنّ هدف الإنسان في هذه الحياة معرفة ذاته وتقويتها واستخدام مواهبها واستنباط ما في فطرتها. أما إنكارها أو إضعافها والعمل لفنائها ـ كما يقول الهنادك وأصحاب وحدة الوجود ـ فهو الشرّ بعينه.

وواضح أنّ هذه النظرية تتصادم ـ من كل وجه من الوجوه ـ مع مذهب «وحدة

(٥) ترجم الاستاذ الصاوي شعلان القصيدتين الى العربية شعرا، ونشرهما في كتابه: فلسفة اقبال، طبع مصر، ١٩٥٠م.
(٦) أبو الحسن الندوي، روائع اقبال، طبع دمشق، ١٩٦٠م، ص ١٧.

الوجـود» ولمّا كان إقبال لم يظهـر منه ـ قبل نشر ديـوان «أسرار خودى» ـ أنـه يعارض ذلك المذهب أو يقف موقف النّاقد لمقولاته، فـلاشك أن الرجل قد تبينت له ـ في تلك المرحلة من حياته الفكرية ـ أمور اعتقـد صحّتها وأيقن سلامتها تتعلق بوحدة الوجود جعلته يقف منـه موقف العداء الصريح، بـل يبني فلسفته كلها على أسـاس مخالف له تمام المخالفة.

ولاريب أن هناك أصولا فلسفية بحتة تتعلق بوحدة الوجود قد تبدت له قبل ذلك ببضع سنين، حين كـان يعـد أطـروحتـه التى حصل بها على الـدكتـوراة فى الفلسفـة الإسلامية من إحدى الجامعات الألمانيـة «١٩٠٨م» في موضوع «تطور الفكر الفلسفي في إيران» فقد عـرض لقضيّة وحدة الوجود في غير مـوضع من تلك الأطروحة، وبين أنها شاعت بين المسلمين من طريقين:

١ ـ الأفـلاطونيـة الحديثة، التى أسهمت عند مفكـرى الفرس من المسلمين في «إقـامة ضرب من الذّاتية الحالمة التي بلغت ذروتها فى الاعتقاد بـوحدة الوجود لدى بعض المدارس الصـوفيـة»[٧] بل أثرت في العقـلانيين من المعتزلة أنفسهم، لقـد حاول هؤلاء جميعا «تحويل القـانون المطلق الذى يحكم فاعلية الوجـود من مبدأ خارجي موضوعى صارم إلى حال أو شـأن من شئون الذّات الإلهية نفسها»[٨]. ومن أهـم خصائص الأفـلاطونية الحديثـة عنده أنها «ذات طابـع موغل فى الميتافيـزيقية، ولم تتضمن رسالة للناس على العموم»[٩].

٢ ـ الفكر الآرى وبخاصة فكرة «النرفـانا» ـ أى الفناء ـ البوذية[١٠] النظرية والفلسفية البحتة ـ من أن نظريّة وحدة الوجود تنتمي إلى روافد غير إسلامية، وأنها إنما غزت

(٧) محمد إقبـال، تطور الفكر الفلسفي في ايران، تـرجمة حسن محمود الشافعي ومحمد السعيـد جمال الدين، طبع مصر سنة ١٩٨٩م، ص ١٤٢

(٨) أيضا، ص ٤٩ ـ ٥٠.

(٩) أيضا، ص ٨٥

(١٠) أشار أبو الريحان البيروني في كتابه «ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة» طبع حيدر اباد الدكن الى ان ثمت تقاربـا بين بعض الفلاسفـة من اصناف النصارى (الافـلاطونيـة المحدثة) والهنـود في قولهم بـالحلول والاتحاد بين مذهب الهنود في ذلك بقوله (ص٥): «ولا أذكر من كلامهـم [يعني كلام الهند] كلام غيرهم الا ان يكون للسوفية [يعني الصوفيـة] او لأحد اصناف النصـارى لتقارب الامر بين جميعهم في الحلـول والاتحاد». ويقول في ص ٢٤: «ومنهم كان يرى الوجود الحقيقي للعلة الاولى فقط لاستغنائها بذاتها فيه وحاجة غيرها اليها.. والحق هو الواحد الأول فقط، وهذا رأي السوفية [يعني الصوفية]». وانظر ايضا ماقاله في ص ٢٥ من الكتاب نفسه.

التصوف الإسلامي بسبب حيويته ومرونتـه وقدرته على جذب المقولات المختلفة إلى ساحته .

وأرى أن محمد إقبال قـد وقف في تلك المرحلة من حياته الفكريـة عند هذا الحد في تحليل ظاهرة اقتحـام وحدة الوجود للفكر الإسلامي ، لأنه انطلـق في تحليله للظاهرة ـ وغيرها من الظـواهر فى أطروحته ــ «تطور الفكر الفلسفي في إيران» ــ من منهج يقوم على تفسير الظواهر الفكـرية والفلسفية والحضارية بعامـة تفسيرا يقوم على أساس من الفصل بين الأجناس البشرية ، باعتبار أن لكل جنـس خصائصه العقلية التى تميزّه عن غيره من الأجناس .

فقد رأى أن اعتناق الفرس للإسلام كان فاتحة تفاعل وتواصل بين الجانبين السامى والآرى ، ولكنه يلاحـظ «أن الآرى وإن ترك الوجه الظاهـر من حياته ينطبع بـالمظاهر السامية إلى حدّ كبير يعمـد فى هدوء إلى أن يتحوّل بالإسلام الذى اعتنقـه إلى ما يتوافق مع عاداته الفكرية الآرية»[١١] .

كما تحس ــ حينـذاك ــ لتفسير كل تحول في الفكـر الفلسفي في إيـران عن تعـاليم الإسلام باعتبـاره «محاولة للتخفيف من الصرامة البـالغة ـ للقانون المطلـق الذى فُرض على المرء من خارجه «يعني من العنصر السامي» وبعبارة أقصر هي محاولة لجعل ما هو خارجي مفروض يبدو كما لو كان ذاتيا نابعا من الداخل[١٢]» .

وواضح أن محمـد إقبـال كـان متأثرا في تلك المرحلـة من حيـاتـه بمنـاهج البحث العلمي التى راجت بين المستشرقين في أوائل العشرين ، وطبعت الدراسات الأكاديمية في الغـرب حينذاك بل وربما حتـى الآن ، بطابع التمييـز المفـرق بين الأجناس البشريـة وتفسير الظواهـر تفسيرا قائما على العصبية . وأذكـر أننى قرأت الكثير من الكتب التي ألفها المستشرقون فى تلك الفترة عن تاريخ الإسلام تعتمد هذا التفسير ذاته[١٣] ، برغم مابين المسلمين على اختلاف أجناسهم من وحدة العقيدة .

(١١) تطور الفكر الفلسفي في ايران ، ص ٣١ .
(١٢) أيضا ، ص ٣٢ .
(١٣) أذكر مـن تلك الكتب على سبيل المثال : احـزاب المعارضـة السياسيـة في الاسلام ، لـيوليوس فلهـوزن . والعقيدة والشريعة في الاسلام ، لجولدزيهر . والسيادة العربية والشيعة والاسرائيليات ، لفان فلوتن .

ولسنـا هنا في مجال الـرد على ذلك المنهج، وإنما حسبنا أن نقـول إن انسياق إقبـال وراءه قـد أدى به إلى إغفـال حقيقة جـوهريـة في الأمر كلـه، وهي أن مذهب وحـدة الوجود ما تبلور ولا تحددت معالمه كمذهب فكري صارم إلا على يد رجل عربي سامي وليس بآري، هو محيى الدين بن عـربي، الحاتمي الطائي الأندلسي «٥٦٠ ـ ٦٣٨ هـ». وعلى كل حال فقد تخلى إقبال عن هذا المنهج في سائر ماكتب بعد ذلك.

وربما كان هذا التفسير القاصر للظواهـر، وحصر موضوع البحث وجهد الباحث كله في تمييز السامي من الآري، هو الذي جعل محمـد إقبال يتوقف في دراسته للظاهرة عند مجرد تحديـد الروافـد الأجنبية لها، والتى تمثلت عنده في رافـدين هما الأفلاطـونية الحديثة والفكر الآري، كما ذكرنا.

ومع أنه قـد توصل «حوالي سنـة ١٩٠٨م» إلى أن مذهب وحـدة الوجود يعـد نبتة غريبة غُرست في التصوف الإسلامي، إلا أن موقفه من ذلك المذهب ظل باهتاً شاحباً لايدل على أنه قد اتخذ منه موقفا ما.

وربّما دفـع هـذا بعض الـدارسين الهنود والبـاكستانيين لفكـر إقبال ــ كالأستـاذ شريـف ـ(١٤) إلى الزعم بأن «الفترة التى تمتد من سنـة ١٩٠١م إلى حوالي ١٩٠٨م، قد غلبت عليها مسحة من وحدة الوجود، ويرد الأستاذ شريف ذلك إلى «تأثره بالأنماط والتقاليد المتـوارثة للشعر الفارسى والأردى، ودراسته للشعر الإنجليـزى الرومانسى ويبين أن هذه المسحة بدت واضحة جلية في شعره الـذى نظمه باللغة الأوردية بخاصة في تلك الفترة»(١٥).

ونستطيع أن نقول إن ما لاحظـه الأستاذ شريف لايعدو أن يكون ميـلاً ونزوعاً لا موقفاً فكـرّيا، فقد ظل إقبال وفياً للبيئـة التى تربى فيها ـ وهي بيئـة تنزع إلى التصوّف كفلسفة شاملـة للحياة، ولا تنزع إلى «وحدة الـوجود» كمذهب فكرى قـائم برأسه، وإنما كملمح ضمني من مـلامح التصـوف. فلقد أشـار إقبـال في إحـدى رسائلـه إلى

(١٤) Sherif.M.M,About Iqbal And His thought
نقلا عـن مقال رفعت حسـان في مجلة Iqbal Review العدد الصـادر في فصل الربيع [ابريل/ يـونيو ١٩٨٧] من صفحة ٩ ـ ٢٦، والمقال بعنوان: God and the universe in Iqbal's philosophy

(١٥) جمع هذا الشعر ونشر في لاهور في سنة ١٩٢٤م، في ديـوان بعنوان «بانك درا» أي «صلصلة الجرس» ويشتمل على اكثر قصائده الاوردية.

السيد حسن نظـامي إلى أنه نازع ميله الفطـرى إلى التصوف، فقد نشأ هـذا الميل عنده بحكم بيئته وتـربيته[١٦]. وهو لايعني به التصوف الإسـلامي كله، وإنما يعني صوفيّة أصحـاب الوحـدة الداعين إلى الفنـاء ونكران الـذات وترك العمل، ويطلق على هـذا النوع اسم «التصـوف العجمى»[١٧] الذى «أخذ من رهبانيّـة كلّ أمة وجهد أن يجذب إليه كـلّ نحلة، حتى القـرمطية التي قصدت إلى التحلّـل من الأحكام الشرعيـة لم تعد نصيرا من الصـوّفيـة». [١٨] وظلّ إقبال طيلة حيـاته يكن تقديرا خاصـاً لعدد من كبار الصوفية من ذوى الإخـلاص والعزم ومن أهل التوحيد «لا الوحدة، يقـول فى ديوانه «جاويد نامه» «نشرة بالفارسية سنة ١٩٣٢م»:

«الفرد يصبح ربانيا بالتوحيد، أما الأمـة فتصبح جبروتا بالتوحيد، صنع التوحيد أبا يزيـد والشبلى وأبا ذر، صاغ التوحيد للأمـة طغرل وسنجر»[١٩] لقـد كان هـؤلاء جميعـا نماذج للفرد الموّحـد، كما كانت الـدولـة السلجوقيـة ـ ممثلـة فى طغرل وسنجـر نموذجا للأمة الموحدة التي أحرقت الباطل بحماسها الملتهب وعزيمتها الفتيّة، ومن ثمّ كانت صبغة التوّحيد ربّانية، وصبغة وحدة الوجود رهبانية، وشتّان بين الاثنتين.

مقاصد الفلسفة والشعر:

والآن أعـود إلى حيث قطعني الأستاذ شريف لكي أصل مـا انقطع من الحديث في تطوّر فكـر إقبال منذ عـودته إلى بـلاده حتى نشر على الناس ديوانـه «أسرار خودى»، وهو الديوان الذى دارت حوله واحدة من أنبل معارك الفكر وأروعها.

فقد انبرى إقبال للـرّد على معارضي مذهبه في الذّاتية، وكتب لهذا الغـرض العديد من الخطـابات والـرسائل إلى أئمـة الهند وعلمائهـا يشرح فيها فلسفتـه ويبين منهجه في الإصــلاح. ثم أراد المستشرق الإنجليـزى «نيكلســـون» أن يترجم الـــدّيــوان إلى الإنجليزية، فكتب إلى إقبال يسأله أن يكتب مقالا يجمل فيه فلسفته، فكتب إليه بضع صفحـات في هذا الغـرض، فأثبت نيكلسـون بعضها وجعلهـا مقدّمـة لترجمة «أسرار

(١٦) انظر عزام: محمد إقبال. . . ص ٦٣، والرسالة مؤرخة ٣٠/ ١/ ١٩١٥م
(١٧) أيضا.
(١٨) أيضا.
(١٩) رسالة الخلـود، ص ٣١٢ ـ ٣١٣، والاشارة لكل من أبي يزيد البسطـامي وشبلي البغدادي وأبي ذر الغفار، رضي الله عنه. اما طغري وسنجر، فهما من كبار سلاطين السلاجقة.

خـودى» «١٩٢٠م» ومـا لبث بعض المتفلسفين الإنجليـز أن ردّوا على «نيكلسـون» معترضين على مـذهب إقبـال . وكتب بعضهـم نقـدا لآرائه الفلسفيـة ، فبعث إلى نيكلسون برد جامع على ماأثاروه من قضايا وأبدوه من اعتراضات[٢٠] .

ونستطيع من خلال ردود إقبال ومقدمته للترجمة الإنجليزية للديوان ان نتبين عمق التحـول الـذى طـرأ على فكـره ، ودفعـه إلى أن يتبـوأ مكـانـة كـواحـد من المصلحين الإسلاميين في العصر الحديث .

نعم ، هو تحول ملحوظ في فكر إقبال وحياته كلها ، ليس بوسع المرء أن يتجاهله ، أو يمـرّ عليه دون أن يتـوقف عنـده ، لانه هـو الـذى حسم موقـف الرجل من قضيـة الفلسفة التـى درسها أفضل مـايكون الـدرس ، ونال فيهـا أعلى الدرجـات العلمية ، وقضية الشعر الذى ملك عليه لبّه واستحوذ على قلبه ووجدانه ، وبرع فيه وأحسن كل الإحسان .

ولكن ، مـا جدوى الفلسفـة إن ظلت نظريـات عقلية مجردة لم تخرج من القـوة إلى الفعل ، وما جدوى الشعـر إن لم ينتقل من مجرد الانفعال والتأثر إلى التأثير وإلى تحريك الهمم وحفزهـا إلى العلا ، ومن ثم «ينبغي أن تكون للفلسفـة والشعر مقاصد إنسـانية عامة»[٢١] .

لقد ألمح إقبـال نفسه فى بعض خطـاباتـه عقب نشر ديوانـه «أسرار خودى» إلى أن تحولا ما قد حدث في نفسه جعله يشعر بفداحـة مسئوليته كمفكر وشاعر موهوب تجاه أمتـه : . . . . فـرأيت فـرضـا عليّ ، بأني مسلم ومحبّ لـلإنسـانيـة أن أوجههم «يعني المسلمين» إلى مقاصدهم الحق»[٢٢] .

لقد أحس أنه شاعر حالم يداعبه حلم البعث ، بعث أمته من جديد ، وشعره يلهب العواطف ويتأجج بالشرر ، لكن هـذا الشرر لايلبث أن ينطفىء ، والعواطف المستعرة لا تلبث أن تخمد جذوتها ، فيتبدّد أثر هـذا الشعر الذى لايعدو أن يكون أسمارا أو غناء

---

(٢٠) ترجم المرحوم الـدكتور عبدالوهاب عزام بعض الخطـابات والاعتراضات ورد اقبال عليها ، كما تـرجم جانبا من مقدمة ديوان «أسرار خودي» الانجليزية في كتابه : محمد اقبال ، انظر ص ٤٨ ومابعدها ، ص ١٢٠ ومابعدها .
(٢١) من رد اقبال على «مستر دكسون» انظر عزام : محمد اقبال ، ص ١٢٧ .
(٢٢) من رده على «مستر دكسون» ، انظر : عزام ، ص ١٢٨ .

ليس إلا، فلا تنتظمه فكرة محورية ولا يأخذ بمجامعه تصميم ضابط يفضي به إلى هدف محدد وغاية معينة. يقول في خطاب آخر للسير «كشن برشاد»:

«هذه المنظومة «يعنى أسرار خودى» قد أُعدت لهدف معين، بينما طبيعتي راغبة في الحلم والاستغراق.. إنني لم أكتب هذه المنظومة من تلقاء نفسي، بل قد أُمرت بكتابتها.. فكأني أشعر أنها هي واجبي وغاية حياتي[٢٣]».

وهذا يعني أنه لو ترك على سجيته مستغرقاً في حُلمه مكتفياً بالتوصيف والتقرير في شعره لاستمر على ما اعتاده، ولما قيض له أن يجعل لعلمه وفنه مقصداً إنسانيا عاما.

ولاشك أن تلك النقلة من عالم المثال إلى عالم الواقع تستتبع كفاحا مريرا فى ميدان الفكر ومنازعة طويلة للنفس، وهماً مقيماً، يقول في خطاب أرسله إلى الشاعر أكبر الله آبادى «في ١٨/ ١٠/ ١٩١٥م»: «... وأنا منذ عشر سنين في همّ وتفكير.. إلخ[٢٤]».

إنّ دافعا قوياً نشأ في نفسه أدرك به أنه أودع أسرار العلاج الناجع لأدواء أمته، وأنه أؤتمن أمانة لابد له أن يؤديها للناس، وأن أداءها هو مهمته الأولى، وغاية حياته كلها، فلقد خلق ميسرّا لها بعلمه وفنه، فطوى نفسه من يومئذ على عزيمة حذاء ماضية أن يبدأ رحلة كفاح طويلة في عالم الفكر والفن، وصاغ منهجا إصلاحياً شاملا متشعب الأطراف، يزداد مع تطاول الأيام رحابة وسعة وشمولا واستقصاء، وقد عبر إقبال عن هذا المعنى شعرا في أوائل ديوانه «أسرار خودى» بقوله:

لما أراد الله أن يغير ماحلّ بالمسلمين من تخاذل وسقوط همة، جعل في كلامي قوة التأثير، وأودع في شعري قدرة خارقة تفعل الأعاجيب بنفس المؤمن.. لقد علم الحق ـ عز وجل ـ صلاحيتى، فكشف أمام منظار قلبي عن مكنون الحقائق والمعارف، فها هي ذي الحقائق المحتجبة تتراءى لعينى... أقامنى الله ـ جل وعلا ـ بقدرته شمسا تتبدد بها الظلمات، وتبيد بها الجراثيم الفتاكة، وتتوارى بطلعتها الأفكار الخاطئة إلى غير رجعة، وتتلاشى بها مشاعر الخنوع والاستكانة.. من تلقاء الشرق علت

(٢٣) ترجم هذا الخطاب الدكتور خليل الرحمن عبدالرحمن في كتابه: محمد اقبال وموقفه من الحضارة الغربية، طبع مكة المكرمة، سنة ١٤٠٨هـ، ص ٨٠.
(٢٤) انظر: عزام، محمد اقبال...، ص ٤٩.

صيحتي . . فقوضت أركان الليل ، واستقر على وجنات وورود العالم بأسره ندى جديد . . »[٢٥] .

لم يكن هذا الندى الجديد إلا نظريته «الذاتية» التى خرج بها من أنقاض مذهب وحدة الوجود الذى حال دون تقدم الفكر والعمل معا . لقد خرج إقبال من أزمته الفكرية مبشراً بعهد جديد من احترام الذات ، وهو يقرر أن القرآن الكريم كان أكبر معوان له على الخروج من أزمته الفكرية ، وبيان الطريق الواضح أمامه ، فانحلت عنه رابطة التقليد ، وانكسرت عليه العقائد الموروثة ، ونجا من شباك المقولات الفلسفية ، يقول في إحدى رسائله «سنة ١٩١٥م» : «إني بفطرتي أنزع إلى التصوّف ، وقد زادتني فلسفة أوروبا نزوعا إليه ، فإن فلسفة أوروبا في جملتها تتوجه إلى وحدة الوجود ، ولكن تدبرّ القرآن المجيد ، ومطالعة تاريخ الإسلام بإمعان أشعراني بغلطي ، ومن أجل القرآن عدلت عن أفكاري الأولى وجاهدت ميلي الفطري ، وحدت عن طريقة آبائي»[٢٦] .

قضيتان رئيستان:

لقد شُغل فكر إقبال منذ عودته إلى بلاده سنة ١٩٠٨م بقضيتين رئيسيتين ، شكلتا فيما بعد أسس نظريته المعروفة بـ «الذاتية» :

١ ـ مسألة المادة فى مبحث حرية الذات .

٢ ـ مسألة الزمان فى مبحث خلود الذات[٢٧] .

لقد علم إقبال أن توصله لحل المسألتين يعني خروجه من الأزمة الفكرية التي تملكته نحو عشر سنوات[٢٨] ، كما يعني في الوقت نفسه بلورة مذهب جديد ذى صبغة إنسانية ، لكنّه يجب أن يكون ذا طابع عملي لامجرد أفكار سانحة لا أساس لها من واقع الحياة ، ومن ثم ينبغي تحقيقه أول الأمر «في جماعة بعينها لها مسلك معين ومذهب

(٢٥) محمد اقبال ، كليات اشعار فارسي ، طبع أحمد سروش ، طهران ، ١٣٤٣ هـ . ش (١٩٦٤م) ، ص ٥ ـ ٦ .

(٢٦) رسالته إلى السيد حسن نظامي في ٣٠/ ١/ ١٩١٥م ، انظر : عبدالوهاب عزام : محمد اقبال ، ص ٦٣ .

(٢٧) راجع المقدمة التي كتبها اقبال للترجمة الانجليزية لديوان «اسرار خودي» وانظر عبدالوهاب عزام : محمد اقبال ، ص ٥٧ .

(٢٨) يقول في رسالة الى الشاعر اكبر إله آبادي (١٨/ ١٠/ ١٩١٥) : «وأنا منذ عشر سنين في هم وتفكير . . . » (انظر : عبدالوهاب عزام : محمد اقبال ، ص ٤٩)

مستقل ، ولكن طرائقها في العمل تتسع بالدعوة والتبليغ إلى غير نهاية . وعندي أن هذه الجماعة هي الأمة الإسلامية»[٢٩] .

وإذا نحن أمعنا النظر فى المسألتين كلتيهما تبينّ لنا إلى أى حد يرتبطان بمذهب وحدة الوجود . فلابد لمن يتناول هاتين المسألتين ، أعني حرية الذات ، وخلودها ، أن يتوقف عند ذلك المذهب ، إما أن يقبله جملة فينفى ــ ابتداء وللوهلة الأولى ـ ما للذّات من حرّية العمل والاختيار وقدرة على تسخير المادة ، بل ينفي أن يكون لها وجود حقيقى أصلا ، وبالتالى ينتقل إلى المسألة الثانية تلقائيا فيقول بفناء الذات وعدم بقائها خالدة بذاتها . وإما أن يرفضه برّمته وينحل عن مقولاته فيغدو ومجال البحث في المسألتين مفتوحا أمامه ، يجول فيه بفكره وعقله ما شاء الله له أن يجول .

ومن ثم كان لابد لإقبال أن يعالج في المبحثين كليهما مذهب وحدة الوجود ، وقد فعل ، فما وجده إلا مجرد «طلسم» ـ كما سماه هو ــ لاحقيقة له ولاسند في الواقع ، وإنما هو مجرد ظنّ وتخييل ليس إلا ، لكنه عاق سير الفكر الإسلامي وأمسكه عن التقدم في الاتجاه الصحيح ، وأساء إلى الأمة كلها غاية الإساءة حين سلبها الرغبة فى العمل ، وأفقدها وعيها بمكانتها فصارت كأنها تائه متحير في بادية يطوّقها سراب من خيال لايمكن أن يتحقق .

وهذا كاف في الدّلالة على أن نظرية الذاتية التى دعا إليها إقبال ، وكانت محور حياته وجهاده فى سبيل الإصلاح ما قامت إلا على نقض مذهب «وحدة الوجود» وبيان تهافته . وأن مردّ هذا التحول الشامل فى حياة إقبال يرجع في حقيقته إلى تغير نظرته إلى مذهب وحدة الوجود .

ولقد لاحظ ذلك أستاذه «ماك تاجرت» MCTAGGARTT أستاذ الفلسفة بجامعة «كامبردج» وكانت قد نشأت علاقة صداقة بينهما أيام دراسة إقبال بإنجلترا . فحين قرأ تاجرت الترجمة الإنجليزية لأسرار خودى أرسل إلى إقبال خطابا قال فيه : «ألم تُغير موقفك تغييرا كبيرا؟ بكل تأكيد . فحين كنّا نجلس للحديث سوياً في الفلسفة كنتَ

(٢٩) في رده على «مستر دكسن» ، انظر : أيضا ، عزام ، ص ١٢٧ ـ ١٢٨ .

أكثر تمسكا بوحدة الوجود والتصوف[٣٠]».

«الذّاتية» نقض لوحدة الوجود:

والآن، علينا أن نتلمس مما تفرق في خطابات إقبال ومقدّماته وردوده على معارضيه كيف اتخذ لنفسه مذهبا فلسفيا أطلق عليه اسم «خودى» أى «الذّاتية» مذهباً منتزعا من عالم الفكر لكأنما أراد به صاحبه أن يكون فلسفة للتمدّن الإسلامي في العصر الحديث. وسوف يتبينّ لنا أن «الذّاتية» من كلّ وجوهها، ومن خلال أقوال صاحبها نفسه، ردّ على مذهب وحدة الوجود ونقض لمقولاته.

كان أوّلَ مالاحظه إقبال ـ في مبحثي حرية الذات وخلودها ـ أنّ الهنادك أميل إلى أنّ حياة «الأنا» التي هي أصل المصائب والآلام منشؤها العمل، وأنّ حالة النفس الإنسانية نتيجة محتومة لأعمالها، «ولاريب أن آراءهم جديرة بالإعجاب من جهة الفلسفة، ولاسيما جرأتهم على قبول كل نتائج هذه القضية، وقولهم إنه لاسبيل إلى الخلاص من شرك «أنا» إلاّ ترك العمل. ولكن في هذا خطرا عظيما في حياة الواحد والجماعة[٣١]».

أمّا أمم الغرب فميلهم إلى العمل ساقهم إلى مايلائم طباعهم فى هذا الصدّد، لقد «بدأت الفلسفة الجديدة في الغرب من وحدة الوجود التي دعا إليها الفيلسوف الهولندي اليهودى «يعني اسبينوزا ١٦٣٢ ـ ١٦٧٧م» ولكن مسحة العمل غلبت على طبائع الغرب، فلم يلبث طويلا طلَسم وحدة الوجود. . سبَقَ الألمان إلى إثبات حقيقة «أنا» الإنسانية المستقلة، ثم تحرر مَن هذا الطلسم الخيالى فلاسفة الغرب على مر الزمان ولاسيما فلاسفة الإنجليز. . فلم يرج في بلاد الإنجليز حتى اليوم كلّ نظام فلسفي من نسج الفكر لايثبت فى ضوء الواقعات[٣٢]».

أما الإسلام فقد حلّ القضيتين دفعة واحدة حين جمع بين حرية الذات وخلودها ـ فى رضا الحق تعالى أو فى عذابه ـ في حدّ واحد، هو العمل: «فالإسلام يرى أن «أنا»

---

(٣٠) نشر الاستاذ سيد عبدالواحد ـ تلميذ اقبال ـ هذا الخطاب في كتابه:
Thoughts and Reflections of Iqbal,Lahore,1964,P.112

(٣١) مقدمة الطبعة الاولى من اسرار خودي، وانظر، عزام: محمد اقبال، ص ٥١.

(٣٢) أيضا، ص ٥٣.

مخلوق ينال الخلود «في الجنة أو فى النار» بالعمل[٣٣].

لكن محيى الدين ابن عـربي الأندلسي ـ وكـان يتمتع بمكانة علمية كبيرة ــ قد أول القرآن الكـريم تأويلا يشبـه إلى حد بعيـد آراء الهنادك، واستطاع أن يجعل مـن «مسألة وحدة الوجـود عنصرا فى الفكر الإسلامى»[٣٤] «لاأنكر عظمـة الشيخ وفضله، بل أعدّه من كبـار فلاسفة المسلمين، ولا أرتاب في إسـلامه فإنه يحتج على عقائده ــ بقدم الأرواح ووحدة الوجود بالقرآن على حُسن نيّة، فَـراؤه ـ على صوابها أو غلطها ـ قائمة على تأويل القرآن . . وعندى أن تأويله غير صحيح»[٣٥].

«وأصل المسألة أن الصـوفية أخطأوا خطأ كبيرا فى فهم التوّحيد ووحـدة الوجود. ليس هذان الاصطـلاحان مترادفين كما تـوهّموا. فالاول مفهـوم دينّى، والثّاني فلسفي محض، ليس التوحيد ضد الكثرة ـ كما يظن الصوفيّة ـ بل هو ضدّ الشرك. وأمّا وحدة الوجود فهي ضدّ الكثـرة. وكانت نتيجة هذا الغلط أن عد من الموحـدين طائفة ذهبوا إلى وحـدة الوجـود ـ أو التـوحيـد فى اصطلاح فلسفـة أوروبا الحاضرة ــ على حين أنّ المسألة التى ذهبوا إليها لاتتعلق بالدين، بل بحقيقة نظام العالم[٣٦].

«إن تعليم الإسلام واضح بينّ. هو أنّ ذاتا واحـدة تستحق العبادة وأن كلّ الكثرة التى ترى فى العالم مخلوقة . . ».

«ليست عقيدة وحدة الوجود من تعليم القـرآن، فإن القرآن يبين المغايرة التّامة بين الخالق والمخلوق او العابد والمعبود».

وينطلق إقبال من هذا المبـدأ لتأسيس نظريته فى الذاتية قائلا: «الحيـاة كلها فردية، وليس للحيـاة الكلية وجود خـارجي، حيثما تجلت الحياة تجلت في شخـص أو فرد أو شيء، والخالق كذلك فرد، لكنّه أوحد لامثيل له[٣٧]».

(٣٣) مقدمة الطبعة الاولى من اسرار خودي، وانظر، عزام: محمد اقبال، ص ٥٣.
(٣٤) أيضا، ص ٥١.
(٣٥) من رسالة الى السيد حسن نظامي، انظر عزام، ص ٦٤.
(٣٦) هذا قول قـريب جدا من قول ابن تيمية: «وكثير من الناس تشتبـه عليهم الحقائق الأمرية الدينية الايمانيـة بالحقائق الخلقية القدرية الكونية» (الفرقان، ص ٩٨، وانظرما بعدها).
(٣٧) من مقدمة الترجمة الانجليزية لأسرار خودي، انظر عزام، ص ٥٥، وهو قريب من قول ابن تيمية: «المطلق بشرط الاطلاق لايتصـور إذ لكل موجـود حقيقة يتميـز بها، ومالاحقيقة لـه يتميز بها فليس بشىء» (مجمـوعة الـرسائل والمسائل ٤ : ٢١).

لقد شاعت عقيدة وحدة الوجود بين المسلمين فأبعدتهم عن روح دينهم وتغلغلت في أعماق مجتمعاتهم حتى بلغت العامة من الناس، فسلبتهم الرّغبة في العمل[٣٨] والدّأب والجلاد. وبذلك تردّت الأمة في حالة يرثى لها من الضعف والعجز والهوان. «وتبدلت أنظارها، وجمل الضعف في أعينها، وركنت إلى ترك الدنيا، لكى تخفي ضعفها وهزيمتها في تنازع البقاء[٣٩] ورفعت شعارا يقول:

تبـدّلتَ فـاجْتهـدْ أن تُبـدّلَ شرعـةً　　فَليسَ يطيقُ الظَبيُ شِرعَةَ ضَيغَـم[٤٠]

فحين ضعفت الأمة عن شريعة القرآن حاولت أن تبّدل القرآن ليلائمها، ولم تحاول أن تغيرّ نفسها لتلائم القرآن، والتمست لذلك تأويلات ومعاني باطنية لقانون الأمة، وماهي في الحقيقة إلا مسخ لهذا القانون وإبطال لمفعوله.

وهنا يكمن المضمون الإصلاحي لفلسفة محمد إقبال، فالرجل لايعارض وحدة الوجود من منظور فلسفي فحسب، بل يعارض النتائج والآثار المترتبة عليها في حياة الفرد والجماعة بنفس القدر.

وهو يذكر من سبقه إلى معارضة وحدة الوجود، ويقول إن شيخ الإسلام ابن تيمية كان أوّل من رفع الصوّت باستنكار تلك النزعة،[٤١] كما يشير[٤٢] إلى تأثره بالشيخ أحمد ابن عبد الأحد السرهندي «٩٧١ ــ ١٠٣٤م» الملقب بمجدد الألف الثانية[٤٣]، غير أنه يقرر أن جلال الدين الرومي «٦٠٤ ـ ٦٧٢ هـ» كان أكثر الناس تأثيرا فيه، فهو الذى أيقظه وشجعّه ودلّه على أن يسلك هذا الطريق وأن يبلغ رسالته للناس عن طريق الشّعر.

(٣٨) من مقدمة الطبعة الاولى لأسرار خودي، عزام ص ٥٢.

(٣٩) من رسالة إلى السيد سراج الدين بال، انظر عزام، ص ٦٥.

(٤٠) البيت لإقبال من ديوان «ضرب الكليم»، ترجمة الدكتور عبدالوهاب عزام، طبع مصر، سنة ١٩٥٢م.

(٤١) من مقدمة الطبعة الأولى لأسرار خودي، انظر عزام، ص ٥٢.

(٤٢) من خطاب أرسل الى السيد سليمان الندوي (١٩١٧م)، انظر: رفعت حسان، في مقاله المذكور فيما سبق، هامش رقم (١٣).

(٤٣) انظر في معارضة المجدد الثاني لوحدة الوجود، كتاب محمد اقبال وموقفه من الحضارة الغربية، للدكتور خليل الرحمن عبدالرحمن، وانظر ايضا كتاب الاستاذ ب. أ. فاروقي
The Muiaddid's Conception of Tawhid,Lahore,1940,pp.118-120.

دور الشـــعر:

ويرى إقبال أن للشعر دورا فاعلا في هـذه المسألة وأنه كان السبب في رواج مذهب وحدة الـوجود بين المسلمين، فقد تلقف الشعـراء من الفرس بخاصـة مقولات ذلك المذهب وخاطبـوا القلوب، وتدفق ينبـوع الشعر فى انسيـاب حاملا معـه إلى النفوس أفكار وحدة الـوجود ونكران الذات: «فكـانوا أشد خطرا وأكثر تـأثيرا حتى أشاعوا بدقائقهم هذه المسألة بين العامة فسلبوا الأمة الإسلامية الرغبة فى العمل»[٤٤] ووضعوا للمسلمين أساس أدب يقوم على وحـدة الوجود، وقد افتن هـؤلاء الشعراء فى إبطال شعائر الإسلام بأساليب عجيبة خدّاعة، وأبـانوا عن وجه مذموم في كل أمر ممدوح في الإسلام. .[٤٥] ويضرب إقبال على ذلك أمثلة مختلفة مـن أشعار بعض شعراء الفرس ممن ذهبوا ذلك المذهب.

لكن نقد «ابن تيميـة» ومعارضته الشديـدة لوحدة الوجـود لم تترك إلاّ بعض الأثر لأن «جفاف المنطق لايقوى على مقاومة نضرة الشعر وفتنته[٤٦]».

ولقـد كـان هذا من بين الأسبـاب التى دفعت محمـد إقبـال إلى استخدام مـوهبتـه الشّعرية الفذّة ومعرفته بطرائق الشعراء وأساليبهم، للترّويج لنظرية «الذّاتية» وتقريبها إلى النّاس، فهـو يقول في مقـدمة ديـوانه «أسرار خـودي»: «اجتهدت أن أحـرر هذه المسألـة الـدّقيقـة من تعقيـد الأدلة الفلسفيـة، وأالـوانها بألـوان الخيـال ليتيسر إدراك حقيقتها. . فإنّما خيال الشّعر فيها وسيلة إلى تـوجيه الناس إلى هذه الحقيقة: حقيقة أن لذة الحياة مرتبطة باستقلال «أنا» وبإثباتها وإحكامها وتوسيعها. . إلخ[٤٧]».

فاستخدام الشعر في الإصلاح الوجداني للأمة، وشحذ همتها، ودفعها نحو الرقي والتقـدم الروّحي والمادي، وتجديـد مقاصـدهـا، من شأنه ـ في رأي إقبال ـ أن يفك العقدة بنفس الطريقة التي انعقدت بها من قبل[٤٨].

(٤٤) من مقدمة الطبعة الأولى لأسرار خودي، وانظر عزام، ص ٥٢.
(٤٥) من رسالة الى سراج الدين بال (١٩١٦م)، وانظر عزام، ص ٦٤ ـ ٦٥.
(٤٦) مقدمة الطبعة الاولى لأسرار خودي، انظر: عزام، ص ٥٢.
(٤٧) من مقدمة الطبعة الاولى لأسرار خودي، انظر عزام، ص ٥٤.
(٤٨) راجع كتابنا: صفحات مطوية من الثقافة الاسلامية، طبع مصر، ١٩٨٥م، ص ٩ ومابعدها.

إشـــكال آخـــر:

لقد أصبح بيناً الآن بلا خفاء أن محمد إقبال قـد اصطنع بنظريته في «الذاتية» منهجا لإصـلاح حاضر أمتـه، وعـلاجـا لأدوائها التى ردتها القهقـرى فأردتها في الغمـوض والحيرة، وأمسكت بها عن النهوض وشلت حركتها عن التقـدم. وقد نال إقبال بهذه النظريـة مكانته التي عُرف بها بين النّـاس منذ ذلك الحين كواحد من دعـاة الإصلاح، وكتب في تأييده جماعة من كبـار القادة السياسيين في الهند، ومنهم الزعيم مـولانا محمد علي، فقال بعد ان اكتملـت ملامح نظرية إقبـال في «الذاتية» بنشر ديوانـه الثاني «رموز نفي الـذات» سنـة ١٩١٨م: «إن شعر إقبـال يحدو المسلمين فى هـذا العصر إلى النشأة الثانية.. إنه شعر يبعث الحياة فى الجهاد[٤٩]».

ورغم ذلك كله، زعم بعض الدارسين من الهنود ان محمد إقبال قد عاد عن موقفه السابق وسلّم بصحـة مذهب وحدة الوجـود، وقد حدث ذلك ـ بـزعمهم ـ قبل نشر ديوانه «بيام مشرق» «أى رسالة المشرق» سنة ١٩٢٣م.

وكان أهمّ من تبنى هذا الزّعم الأستاذ «ميكش أكبر آبادى» فألف من أجل البرهنة على صحته كتابا في اللغة الأرديـة بعنوان «نقد إقبال»[٥٠] ذهب فيه إلى أن محمـد إقبال أخطأ حين تصور أن فكـرة «الفناء» الصوفية هى نفسهـا فكرة «النرفانـا» البوذية، كما أخطأ حين ظنّ أنّ وحـدة الوجـود مرادفـة لنفي الـذات«؟!»، لكنه مـا لبث أن أدرك خطأه «وعلم ان ذلك مخالف للحقيقـة، فأيـد وحـدة الـوجود بصراحـة، ولما كـانت الموافقة على وحدة الـوجود متأخرّة عن معارضتهـا وفق الترتيب التّأريخى، فقد ثبت ـ بما لايدع مجالا للشك أن العلاّمة «يعني إقبالا» قد رجع عن تصوّراته الأولى[٥١]».

ومن يقرأ هذا الكلام يخيل إليه أن محمد إقبال قد ندم على مافرط منه في حق مذهب وحدة الـوجود، فأعلن صراحة ودون مـواربة، وعلى رؤوس الأشهاد توبتـه عما كان ألصقه بـه من تهم وبيلة، وأن ذلك مفض بالضرورة إلى نقض عـرى نظريته «الـذاتية»

---

(٤٩) انظر: عزام: محمد اقبال، ص ٦٦.

(٥٠) تفضل صديقي الدكتور خليل الرحمن عبدالرحمن ـ وهـو أحد المشتغلين بالاقباليات ـ فأحضر لي نسخة من الطبعة الأخيرة المزودة ببعض الاضافات لهذا الكتاب من الهند، وهى طبعة نيودلهي، ١٩٨٢م.

(٥١) ميكش أكبر آبادي، نقد إقبال، نئي دهلي، تيسري بار ١٩٨٢م، ص ٢٦ ـ ٢٧.

التي ما انتزعها إلا من براهين قائمةْ على تهافت وحدة الوجود . ولابد أن يكون إعلان إقبال في هذا الصدد معروفا لمن وافقه ومن خالفه على السواء ، ومُسْمعاً للناس قاطبة بنفس القدر من الوضوح الذى كان عندما أعلن مذهبه في «الذاتية» . فلم يكن بوسع أحد من الناس ، لا فى الهند ولا في غيرها أن يقبل أقلّ من أن يعترف إقبال بذلك صراحة .

غير أنه ــ كما هو واضح من تفاصيل حياته ودقائقها ـ ماحدّث أبدا بمثل هذا التصريح ؛ فما كلّم به أحدا ، أو أرسل لأحد فيه خطابا ، أو ألقى بشأنه خطبة عامة من الخطب الكثيرة التى ألقاها ، أو أشار إليه ـ إشارة واضحة لالبس فيها ـ في كتابه الذى ألفّه بعد ذلك الموعد المزعوم بنحو ست سنوات «١٩٢٨» وهو كتاب «تجديد التفكير الدينى فى الإسلام» ، أو خصص له فصلا في واحد من دواوينه العديدة التي نشرت منذ ذلك الحين .

والقضية أكبر من أن تخُفي أو تُدارى ، لأنها ترتبط بأخلاقيات رجل نظر إليه الناس على أنه رائد فيهم ، والرائد لايكذب أهله ، وهو قد ملأ أسماع الدنيا منذ بضع سنوات بآراء دارت حولها كلّ هذه المعارك الكلامية ، ونشب حولها كل هذا الجدل بينه وبين معارضيه ، وهو في تلك المعارك وذلك الجدل قد بذل مهجته وأفرغ طاقته افكرية والفنية وقدرته على البيان للبرهنة على آرائه والإنابة عن مذاهبه ، والإفساح لنظريته كي تجد لها مكانا متراحبا في عقول الأمة وقلوبها .

فهل يليق به ـ من الوجهة الأخلاقية ــ إذا كان قد أيقن غلطه ـ بعد حين ـ فيما كان قد ذهب إليه أن يسكت عنه ويخفيه ، فتبقى تلك الدعوة التى كان قد دعا الناس إليها قائمة بينهم يظنّون صحتها وصلاحيتها ويرعون حرمة صاحبها : المفكر الشاعر داعية الإصلاح ، بينما هو ـ في قرارة نفسه ـ موقن فسادها وبطلان مدخلها ومخرجها ، وماقد تجلبه من وبال على أهله؟

إن كان ذلك صحيحا ـ وهو غير صحيح ــ فإنه يعدّ علّة قادحة في خُلُق الرّجل ونوعا من المخاتلة والخداع ضربة لازب .

ولم يكن الكـذب أو الخداع من خُلُق إقبـال، ولم تكن تمنعـه هيبةُ النـاس أن يقـول بحقٍّ إذا علمه، وهـذه خليقة ثابتـة له يعرفهـا كل من هيّأ الله أن يدارس مـاكتب فلقد «كان يتمع بشجـاعة أدبيـة نادرة، وكـان لايتحرج من العـدول عن فكرة ولا يتردد في تصحيح رأى مادامت التجربة قد أثبتت خطأه، من ذلك مثـلا أنه أشاد بتركيا الحديثة ونهضتها في كتاب «تجديد التفكير الدينى»، ولكنه مـالبث أن عدل عن هذا الرأي بعد أن تكشفت له حقيقـة الحركة الكمالية ونزوعهـا إلى تقليد الغرب في نبـذ الدين، فشنّ عليها هجوما شديدا ونقدها نقدا لاذعا[٥٢]».

ثم إن الأمر ليس فكرا مجردا مُنبتُّ الصلة بالحيـاة فيتاح له أن يحلم مايشاء ويذهب بـه الخيال كل حين مـذهبـا مختلفا، بل هـو أمـر جلل، لأنه يتعلق بمصير أمـة تبحث بشـوق ولهفة عن العـودة إلى طـريق الحق، وهي بحاجـة إلى حـاد بصير يحدو القافلـة صوب الهدف بتصميم وإرادة وإخـلاص قصد، لابتردد وارتيـاب ومراعـاة للحظوظ الدنيوية. فما الذى حمل الأستـاذ ميكس أكبر آبادى على هذا الزعم؟ وما البراهين التى انتزعها من كلام إقبال لكي يؤيد بها زعمه؟. لقد استشهد ببيت شعري واحد وثلاث رباعيات بـالفارسية، وبيتين بالأرديـة من دواوين إقبال العديدة التـى نشرت منذ سنة ١٩٢٣م وحتى سنـة ١٩٣٨م، كما يستشهـد بثلاثـة أقـوال مجتزأة مـن كتاب «تجديـد التفكير الديني»، وجملة واحدة من الخطـاب الذى ألقاه إقبال سنة ١٩٣٠م حين اختير رئيسا لحزب الرابطة الإسلامية بالهند،[٥٣] وجمع الأستاذ ميكش كل هذه الشواهد فيما لايزيـد عن صفحة ونصف صفحة من كتـابه الذى يربـو عدد صفحاتـه على الثلاثمائة شحنها بالدفاع عن مذهب وحدة الوجود بخاصة والتصوف بعامة.

وكل تلك الشّواهـد التي احتج بها لاتدلّ ـ منفردة ولا مجتمعـة ـ على رأى يخالف آراء إقبال في وحدة الـوجود، فلم يقل فيها إن الحقّ ـ تعالى ـ هـو عين الوجود، أو إنّ العابد والمعبود سواء، وإنّما تناول في بعضها حقيقة التّوحيد، وفي بعضها الآخر حقيقة الزّمان، وحقيقة الإنسان[٥٤].

(٥٢) رسالـة الخلود، لكاتب هذا المقـال، ص ٩. وانظر أيضا موقفـا مماثلا آخـر لاقبال من الحركة البابيـة، في كتاب: صفحات مطوية، ص ٣٨ ومابعدها.
(٥٣) انظر: ميكتش أكبر آبادي، نقد اقبال، ص ٢٥ ـ ٢٧.
(٥٤) راجع في «حقيقة الانسان» عند اقبال: رسالة الخلود، ص ١٠٢ ومابعدها.

كذلك، لا صلة لمذهب وحـدة الوجود بما استشهد به الكـاتب من أقوال إقبال في «تجديد الفكر الديني» وخطبة الرابطة، فالقول بأن المادّة في أصلها روح لايعني الوحدة بين الحق والخلق، والقول بـوحدة العنـاصر المكوّنة للشعـور وقوى النفس الإنسـانية لايعني الوحـدة الوجـودية بحـال، فليست كل وحدة بين شيئين أو أكثـر تعني وحدة الوجود.

وإذا كان الكـاتب قد أتـى ببضعة أبيات مـن شعر إقبال وفقـرات من أقوالـه لكي يفسرّهـا هـذا التفسير المعتسف، فإن بوسعنـا أن نأتي بعشرات بل مئـات من الأبيـات والأقـــوال[٥٥] واضحة الـدلالة، وبما لايحتاج إلى تأويل، على فساد مقـولات وحدة الوجود وإيمان الرجل الراسخ بصلاحية مذهبه «الذاتية» كمنهج للإصلاح، لاسيما أنه شهد بنفسه قبل وفاته في سنة ١٩٣٨م كيف أتت دعوته ثمارها بين مسلمي الهند فزادت الحماسة، وتعالت الهمم، ودبّت النشوة في جماهير المجاهـدين، ومهّد الطريق الوعر، وتحدّد الهدف بأن يكون للمسلمين في شبه القارة الهندية كيان خاص بهم، وهو ماتحقق بعد وفاة إقبال ـ ببضع سنين ـ بإنشاء «باكستان».

على أن أقرب تلاميذ إقبال، وأكثرهم مخالطة له، لم يقل أحدهم إن الرجل قد وثق يوماً في صحة مذهب «وحدة الوجود»، فهـا هو ذا السيد نذير نيازى الذى صحبه مدة طويلة، والذى ترجم بإشرافه كتاب «تجديد التفكير الدينى» إلى الأردية يرى أن أستاذه «لم يعتنق تلك الفكـــرة ليـوم واحـــد، لا في أول عهـده ولا في آخــره. . ولم تصل إلى مستوى العقيدة في فكر إقبال وشعره في يوم من الأيام[٥٦]».

(٥٥) راجع مثلا في تجديد التفكير الديني رده على بعض فلاسفة الغرب من القائلين بوحدة الوجود، ص ٧٧.

(٥٦) نذيـر نيازي: داناي راز (العـارف بالسر)، ص ٤٢٨ ومابعـدها، نقلا عن الـدكتور خليل الرحمن عبـدالرحمن: محمد اقبال وموقفه من الحضارة الغربية، ص ١٧٥.

الصراع الديني على شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام

«بواعثه - أبعاده - آثاره»

د. بكر زكي عوض
الأستاذ المساعد بقسم الدعوة

التعريف بالبحث

الجزيرة العربية مهبط الوحي عبر التاريخ، منها خرج أنبياء وإليها هاجر أنبياء ومنها أرسلت رسل لهداية البشرية، كما تميزت بموقعها الجغرافي لإطلالها على المياه من ثلاثة جوانب ولتضمنها مواقع استراتيجية من ناحية ثانية، مما جعل الأبصار تتطلع إليها عبر التاريخ وإن تفاوتت البواعث فهل استطاعت تحقيق ما تريد؟ هذا ما عالجه البحث في الفترة الزمنية من منتصف القرن الرابع الميلادي حتى منتصف القرن السابع الميلادي تقريبا.

والله من وراء القصد.

مقدمة البحث

الحمد لله الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله. والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله الذي اصطفاه الله من العرب تكريما لهم وتخليدا لذكرهم وجعل ذلك منّة عليهم ﴿ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ ﴾(1).

وأنزل عليه قرآنا يتلى إلى قيام الساعة فيه التخليد له ولقومه ﴿ وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ ﴾(2) وأمرنا بتدبره في آيات عدة حتى نهتدي في مسيرتنا في هذه الحياة ﴿ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ۝ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾(3).

وبعد

فان العلم بأخبار السابقين من فروض الكفاية. فكم وردت آيات تحث المسلمين على السير والنظر، كما وردت آيات أخرى تأمر بذكر القصص الهادف أو تذكره في بعض الأحيان لأخذ الحيطة والحذر والاعتبار.

وكم ربط القرآن بين بعض المواقف زمن التنزيل وبين مواقف أخرى سبقت عصر التنزيل كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكر لأصحابه بعض أخبار السابقين في بعض المواطن للتأسي والاعتبار حينا وللاقتداء أحيانا أخرى ولعلّه مراد الرسول من حديثه (بلغوا عني ولو آية وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج)(4).

ومن الإشارات التي وردت في القرآن الكريم، حديثه عن الصراع بين الفرس والروم زمن النبوة، ومحاولة أصحاب الفيل - حلفاء الروم - السيطرة على البيت الحرام، وهزيمة هؤلاء شر هزيمة مع لفت نظر قريش والمسلمين إلى هذه النعمة كما أشار إلى رحلتي الشتاء والصيف وأثرهما في يسر العيش لأهل مكة.

---

(1) سورة التوبة ١٣٨

(2) سورة الزخرف ٤٤

(3) سورة المائدة ١٥ ، ١٦

(4) الحديث : صحيح البخارى ك الأنبياء والترمذى ك العلم ومسند أحمد ٢/ ١١٩ .

وفي عصرنا الحاضر بدأ كثيرون يعيدون النظر في التـاريخ القديم في ضوء ما ورثناه من كتب وما اكتشف من آثار وماحل من رموز، مع تغليب الجانب العقلي على الجانب العاطفي حين الكتابة وتقديم النظرة الشمـولية على النظرة الجزئية عن طريق الجمع بين الروايـات المتعددة والنظـر في الكتابات المتبـاينة عقديـاً أو سياسيـاً مع التماس الدلائل لترجيح ما يذهبون اليه. حتى بدت كتـاباتهم أقرب إلى المعقول منها إلى بعض المنقول وبخاصة إذا تنزهت البحوث عن الأهواء.

وهـذا البحث يعـالج قضيـة الصراع الـديني المسيحي على الجزيـرة العـربيـة قبل الإسـلام من كـافة الجوانب (السيـاسيـة والإقتصاديـة والإجتماعيـة) في غير فصل بين الأحـداث وأهـدافها المتعـددة، بمثل مـا أعـرض كتـاب السيرة عن بعض البـواعث والأهـداف وفعل بعض السياسيين مثل ذلك وشـاركهم في هذا بعض الاقتصـاديين، فكانت الكتابات في بعض الأحيان موجهة بدءا أو قبل البدء فيها.

كما يشير هـذا البحث إلى مكانـة شبه الجزيـرة العـربية قبل الإسـلام لدى الفـرس والروم بخـاصة وإن لم يـدرك بعض العرب قيمـة موقعهم بمثل مـا أدرك أولئك تلك القيمـة. كما يـؤكـد تطلع هـاتين الـدولتين إلى تلك المنطقـة عن طـريق الاستيـلاء أو المعاهـدات والأحلاف أو الـزج بآخـرين لتحقيق مآربهم في تلـك الديار لما لموقـع هذه الجزيرة من أهمية سياسية وإقتصادية قبل الإسلام.

وقـد استعان الـروم بالـدين لتحقيق مـآربهم فأرسلوا من ينشر المسيحيـة ونصروا الجماعات المسيحية في اليمن ونجـران ووقعوا حلفا لتنصير مكة ــ لم يكتب له النجاح ـ فضلا عن محاولة تنصيرها بقوة السيف إلا أن الله هزم أبرهة فلم تنصرّ مكة وإن فشت النصرانية في الأطراف الشماليـة والجنوبية في شبه الجزيـرة. كما اعتنقها بعض الأفراد في مكة ومنهم من كان نصراني المولد.

وقد اعتمد الروم في نشر المسيحية في شبه الجزيرة على طريقتين:

الأولى : عن طريق الأفراد معتمدين على الحيل وخوارق العادات.

الثانيـة: الاستعمار مع الإكـراه العقيدي ورد كل عـادية على النصرانيـة في الجزيرة العربية.

وقد بدأت حركة التنصير منذ منتصف القـرن الرابع الميلادي يدفع الروم إلى ذلك أمران :

الأول : بعد تبني قسطنطين النصرانيـة ثم تنصره أذن بها تعميما ونشرا لما لذلك من آثار إيجابية في الحروب فضلا عن المكاسب السيـاسية والاقتصادية من جراء النشر وقد تبعه في ذلك خلفاؤه في الحكم .

الثاني : إيمان المسيحيين بعـالمية المسيحية كما تصوره نصـوص العهد الجديد نظـرياً وعملياً ولم يمض سوى قرنين حتى كـادت المسيحيةأن تسيطر على كثير من بلدان شبه الجزيرة وكانت نعمة الله على أهل الجزيرة خاصة وعلى الناس عامة بالإسلام الذي رد عادية النصرانيـة عن الجزيرة أولا ثم أخرج المسيحية من الجزيرة ثانيـاً فضلاً عن إعلاء منزلتها ولفت نظر البشرية إليها منذ ظهر وإلى يومنا هذا . حيث فرض شعيرة لاتؤدي إلا في ديارها وفي بقاع محددة منها كما أمر المسلمين بـالتوجه إلى الكعبة قبلة المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها كعنصر ربط بين المسلمين .

فهل يعتبر المسلمون من أحـداث الماضي ويدركون فضل الإسلام فينتفعـون به في الحاضر فـالأرض هي الأرض وإن اكتسبت جمالا عن ذي قبل والموقع هـو الموقع وإن اكتسب قيمـةعن ذي قبل والصراع هو الصراع وإن اختلفت المسميـات عن ذي قبل ، والله نسأل أن يحفظها في زماننا بما حفظها به في صدر الإسلام . آمين .

عالمية المسيحية كما وردت بالعهد الجديد

وردت نصوص عـدة تصرح بعالمية المسيحيـة زماناً ومكانـاً وإنساناً وقـد تفاوتت الدلائل على ذلك . فمنهـا ما ينسب الى عمل المسيح عليـه السلام ومنهـا ما ينسب إلى وصايا المسيح لتلاميذه ومنها ما يتعلق بعـدم نسخ شريعة المسيح إلى قيام الساعة ومنها ما يتعلق بعودة المسيح إلى الأرض مرة ثانية ليحاسب كل من لم يؤمن به . . . الخ

ويمكن بيان ذلك من خلال نصوص العهد الجديد فيما يلي :

أولا: عمل المسيح ودلالته على العالمية:

كثـرت النصوص التي تصرح بأن المسيح كـان يتحـرك في أمكنة عـدة بهدف نشر المسيحية وإذا كان المؤرخون يقصرون حركة المسيح على منطقة فلسطين فإن النصوص قد وردت بصيغة العموم ومنها .

١ ـ مانسب إلى المسيح أنـه كان (يطوف المدن كلهاوالقـرى يعلم في مجامعها ويكرر في بشارة الملكوت . . .)[٥]

٢ ــ «ولما أكمل يسوع أمـره لتلاميـذه الاثنى عشر انصرف من هناك ليعلم ويكـرز في مدنهم ويكـرز ببشارة الملكوت هـذه في كل المسكونـة شهادة لجميع الأمم ثم يأتي المنتهى»(٦) .

ثانيا: وصايا المسيح لتلاميذه بنشر الرسالة لسائر أرجاء الأرض

ويبدوا أن فكرة عالمية المسيحية كانت تراود مدوني الأناجيل ومؤلفي أعمال الرسل حتى إن الانسان ليلحظ كثـرة النصوص الدالـة على العالميـة وتقاربها من حيث اللفظ والمعنى نذكر من هذه النصوص مايلي :

(أ) ورد في متى : أن المسيح كـــان يــرسل رسـلا للبــلاغ ويــرسم لهم المنهج ومن النصوص : «هؤلاء الاثنى عشر أرسلهم يسوع وأوصـاهم قائلا : إلى طريق أمم لا تمضوا وإلى مـدينة السـامريين لا تدخلـوا . بل اذهبوا بـالحرىّ إلى خراف بيت إسرائيل الضـالــة وفيها أنتم ذاهبـون اكـرزوا قـائلين إنـــه قـد اقترب ملكـوت السموات . . وأي مدينة أو قرية دخلتموها فافحصوا من فيها مستحق ، وأقيموا هناك حتى تخرجوا وحين تـدخلون البيت سلموا عليه . فـان كان البيت مستحقا فليأت سلامكم عليـه . . ومن لايقبل ولايسمع كلامكم فـاخرجوا خـارجا من ذلك البيت أو من تلك المدينة وانفضوا غبار أرجلكم . . .)[٧] .

(٥) متى ٩/ ٣٥

(٦) متى ١١/ ١

(٧) متى ١٠/ ٥ــ١٥ .

ومتى طردوكم في هذه المدينة فاهربوا إلى الأخرى فإني الحقَّ أقول لكم لاتكملون مدن إسرائيل حتى يأتي ابن الانسان . . .)[٨] .

كما يدعى النصارى أن المسيح بعد قيامه من قبره قال لتلاميذه (رفع إلى كل سلطان في السماء وعلى الأرض فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم باسم الأب والابن والروح القدس . . .)[٩] .

كما ينسب إليه أنه قال في حق المرأة التي سكبت الطيب على رأسه (ألحق أقول لكم حينما يكرز بهذا الإنجيل في العالم يخبر أيضا بما فعلته هذه تذكارا لها . . .)[١٠] .

(ب) ورد في مرقس : مايفيد العموم كذلك ومن النصوص : ما ينسب إلى المسيح بعد قيامته من قبره (ظهر للأحد عشر وهم متكئون ووبخ عدم إيمانهم وقساوة قلوبهم لأنهم لم يصدقوا الذين نظروه قد قام . وقال لهم اذهبوا إلى العالم أجمع واكرزوا بالإنجيل للخليقة كلها من آمن واعتمد خلص ومن لم يؤمن يدن . . ثم إن الرب بعد ما كلمهم ارتفع إلى السماء وجلس عن يمين الله . وأما هم فخرجوا فكرزوا في كل مكان والرب يعمل معهم ويثبت الكلام بالآيات التابعة . . .)[١١] .

وينسب إلى المسيح أنه في حال حياته (دعا الاثنى عشر وابتدأ برسلهم اثنين اثنين وأعطاهم سلطانا على الأرواح النجسة . . فخرجوا وصاروا يكرزون أن يتوبوا وأخرجوا شياطين كثيرة ودهنوا بزيت مرضي كثيرين فشفوهم . . واجتمع الرسل إلى يسوع وأخبروه بكل شيء كل مافعلوا وكل ما علموا . . .)[١٢] .

ثم صعد إلى الجبل ودعا الذين أرادهم فذهبوا إليه وأقام اثنى عشر ليكونوا معه وليرسلهم ليكرزوا ويكون لهم سلطان على شفاء الأمراض وإخراج الشياطين)[١٣] .

(جـ) ورد في لوقا : ودعا تلاميذه الاثنى عشر وأعطاهم قوة وسلطانا على جميع

(٨) متى ١٠/ ٢٣
(٩) متى ٢٨/ ١٨ , ١٩
(١٠) متى ٢٦/ ١٣
(١١) مرقس ١٦/ ١٤ـ٢٠
(١٢) مرقس ٦/ ٧ , ١٢ , ٣٠
(١٣) مرقس ٣/ ١٣ـ١٥

الشياطين وشفـاء أمراض وأرسلهم ليكـرزوا بملكوت اللـه ويشفوا المرضى . . فلما خرجوا كانوا يجتـازون في كل قرية يبشرون ويشفون في كل موضع ولما رجع الرسل أخبروه بجميع مـا فعلوا فأخـذهم وانصرف منفردا إلى مـوضع خلاء . . وبعد ذلك عين الرب سبعين آخرين أيضا وأرسلهم اثنين اثنين أمام وجهه إلى كل مدينـة وموضع حيث كـان هو مـزمعا أن يأتي . . الـذي يسمع منكم يسمع مني والذي يرذ لكم يرذلني . والذي يرذلني يرذل الذي ارسلني فرجع السبعون بفرح قائلين : (يارب حتى الشياطين تخضع لنا باسمك . . .)[١٤] .

كما نسب إليه أنـه بعد قيامتـه من قبره رأى تلاميـذه (وقال لهم هكذا هـو مكتوب وهكـذا كـان ينبغي أن المسيح يتألم ويقـوم من الأمـوات في اليوم الثـالث . وأن يكـرز باسمـه بالتوبـة ومغفرة الخطايـا لجميع الأمم مبتدأ من أورشليم وأنتم شهـود لذلك . هـاأنـا أرسل اليكم مـوعـد أبي . فأقيمـوا في مـدينـة أورشليم إلى أن تلبسـوا قـوة من الأعالي . .)[١٥] .

«كما ورد أن المسيح بعد قيامتـه من قبره رأى تلاميذه» وقال لهم هكـذا هو مكتوب وهكذا كان ينبغي أن المسيح يتألم ويقوم من الأموات في اليـوم الثالث وأن يكرز باسمه بالتـوبة ومغفـرة الخطايـا لجميع الأمم مبتدأ من أورشليم وأنتم شهـود لذلك وهـا أنا أرسل إليكم مـوعـد أبي . . فأقيمـوا في مـدينـةأورشليم إلى أن تلبسـوا قـوة من الأعالي[١٦] .

ثالثاً: عدم نسخ الشريعة

يرى النصـارى أن المسيح أتى متمما لرسالـة موسى عليه السـلام دون أن يغير شيئا فيها (مـاجئت لأنقص بل لأكمل . . [١٧] وأعلن عن رسالتـه بقوله (السماء والأرض تزولان ولكن كلامي لايزول)[١٨] .

(١٤) لوقا ١٠/ ١، ١٦، ١٧
(١٥) لوقا ٢٤/ ٤٦ : ٤٩
(١٦) لوقا ٢٤/ ٤٦ : ٤٩
(١٧) متى ٢٧/ ٤٠
(١٨) متى ٢٤/ ٣٥ ونفس النص لوقا ٢١/ ٢٣

رابعاً: عقيدة رجعة المسيح وعالمية المسيحية

وردت نصوص عدة في العهد الجديد تصرح بعودة المسيح إلى الأرض مرة ثانية وهذه النصوص تجمع بين الإجمال والتفصيل. فبينما تصرح بعض النصوص أن المسيح سيأتي في فترة زمنية وجيزة من صلبه. كما يزعم النصارى. وذلك قبل أن يموت بعض مشاهديه صرحت نصوص أخرى بأنه سيأتي لكي يدين الأحياء والأموات لعدم إيمانهم به أو للتقصير في نشر رسالته ويمكن ذكر بعض النصوص الدالة على ذلك فيمايلي:

١ - نصوص مجملة: تبعث الأمل في العودة و الثبات على الرسالة والاشتغال بالنشر، ومنها:

— «ألحق أقول لكم إن من القيام ها هنا قوما لايذوقون الموت حتى يروا ابن الانسان آتيا في ملكوته»[١٩].

— «فإني الحق أقول لكم لاتكلمون مدن إسرائيل حتى يأتي ابن الانسان»[٢٠].

— «وقال لهم الحق أقول لكم إن من القيام ههنا قوما لايذوقون الموت حتى يروا ملكوت الله قد أتى بقوة»[٢١].

— عندما سأل بطرس المسيح عن منزلة سمعان (أحد الحواريين) وماذا أعد له؟ (قال له يسوع إن كنت أشاء أنه يبقى حتى أجيء فماذا لك اتبعني أنت. فزاع هذا القول بين الأخوة أن ذلك التلميذ لايموت ولكن لم يقل له يسوع إنه لايموت بل إن كنت أشاء أنه يبقى حتى أجيء فماذا لك...)[٢٢].

٢ ـ نصوص مفصلة تبين علة المجيء وحكمته ومنها:

— ينسب إلى المسيح قوله (فإن ابن الإنسان سوف يأتي في مجد أبيه مع ملائكته وحينئذ يجازي كل واحد حسب عمله. ألحق أقول لكم إن من القيام ههنا

(١٩) متى ١٦/ ٢٨
(٢٠) متى ١٠/ ٢٣
(٢١) مرقس ٩/ ١
(٢٢) يوحنا ٢٠/ ٢١ـ٢٣

قوما لايذوقون الموت حتى يروا ابن الانسان آتيا في ملكوته . . .)[٢٣] .

— (ومتى جاء ابــن الإنسان في مجـده وجميــع الملائكة القديسيـن معـه فحينئـذ يجلس عــلى كـرسيٍّ مجده ويجتمع أمامــه جميع الشعـوب فيميـز بعضهم مـــن بعض كما يميـز الـراعي الخراف من الجداء . فيقيم الخراف عن يمينـه والجداء عن اليسار . . .)[٢٤] .

— ورد في سفر أعمال الـرسل أن المسيح ظل يظهر للتـلاميذ أربعين يـوما ويتكلم عن الأمور المختصة بملكوت الله ، أما المجتمعون فسألوه قائلين يارب هل في هـذا الوقت تـرد الملك إلى إسرائيل . فقـال لهم ليس لكم أن تعـرفوا الأزمنـة والأوقات التي جعلها الأب في سلطانه . لكنكم ستنالون قوة من حلول الروح القدس عليكم وتكونون لي شهودا في كل أورشليم وفي كل اليهودية وا لسامرة وإلى أقصى الأرض)[٢٥] .

أثر الإيمان بعالمية المسيحية على المسيحيين

لقد كان للنصوص السـابقة أثرها على أتباع المسيح عليـه السلام . ويبدو أن فكرة عـودة المسيح قبل أن يمـوت بعض التـلاميـذ الـذين عـايشـوه وقبل أن تكتمل مـدن إسرائيل ـ تبشيريا ـ لأجل الدينونة كان لها دور فعال في أن ينهض التلاميذ بالدعوة بعد الصلب والقيامة ـ كما يزعم النصارى ـ إلى المسيحية .

وقد ذكر مدونوا العهد الجديد أن التلاميذ قد جمعوا أنفسهم ورتبوا شئون الكنيسة في فترة زمنيـة وجيزة للغـاية بهدف التحـرك بالمسيحيـة في بلاد الشـام بأثرهـا . إلا أن دعوتهم قـد اصطدمت مرة ثانيـة باليهود ، كما لاقت مقـاومة فعالة من الـروم الوثنيين الـذين كـانـوا يخضعـون منطقـة الشـام لنفـوذهم في ذلك الحين ، وقـد خشى حكـام الولايات التابعون للحاكم العـام الوثني (قيصر) من انتشار المسيحية . وحتى لاتؤدي إلى حركـة تمرد على حق الحاكم(الوثني) من قبل المسيحيين (الموحدين) كانت حـركة

(٢٣) متى ١٦/ ٢٧, ٢٨
(٢٤) متى ٢٥/ ٣١ـ٣٣
(٢٥) أعمال ١/ ٦ـ٨

الاضطهاد التي بـدأت من منتصف القرن الأول للميلاد ولم تـرتفع إلا مع مطلع القرن الرابع الميلادي .

ويدعى النصـارى أن حركة الاضطهـاد تلك كانت بعنـاية الرب ورعـايته ، لأنها أكسبت المسيحيين قوة ولفتت نظر الآخرين إليهـم وأعجب كثير من الوثنيين بصلابة اعتقاد النصـارى وبخاصة إذا مـاخُيِّروا بين الحرق أو التخلي عن الدعـوة فكان الحرق أحب إليهم من الدعـوة إلى الوثنيـة . كما أن الإلقاء إلى السباع الجوعى وطـلاء الأفراد بالقار وإيقـاد النار فيهم في الميادين العـامة ومشاهدةحكام الـرومان ـ بالتتـابع ـ لتلك المشاهد كان بمثابة الدعاية إلى المسيحية من طرف خفي .

إلا أنه أمام حـركات الاضطهاد تلك قد استطـاع بعض المسيحيين أن يُنَصِّرَ أفراداً من خارج منطقة الشام في ذلك الوقت . فكتاب العهد الجديد يذكرون أن أحد الرسل واسمه (فيلبس) قـد ظهر ملاك الرب لـه «قائلا قم واذهب نحو الجنـوب على الطريق المنحـدرة من أورشليم إلى غـزة التي هي بريـة . فقـام وذهب وإذا رجل حبشي خصي وزير لكنداكة ـ ملكة الحبشة ـ كـان على جميع خزائنها . فهذا كان قد جاء إلى أورشليم ليسجد . وكان راجعا وجالسا على مركبته وهو يقرأ النبي أشعيا ـ فقال الروح لفيلبس تقدم ورافق هذه المركبة .

فبادر إليه فيلبس . . وفيما هما سائران في الطريق أقبلا على ماء . فقال الخصى هو ذا ماء ماذا يمنع أن أعتمد . فقال فيلبس إن كنت تؤمن من كل قلبك يجوز فأجاب وقال أنـا أؤمن أن يسوع المسيـح هو ابن اللـه . فأمـر أن تقف المركبـة فنزل كـلاهما إلى الماء فيلبس والخصى فعمـده ، ولما صعـدا من الماء خطف روح الـرب فيلبس فلم يبصره الخصى أيضا . وذهب في طريقه فرحاً وأما فيلبس فوجد في أشدود وبينما هو مجتاز كان يبشر جميع المدن حتى جـاء إلى قيصريـة[٢٦] وبذلك بـذرت بذور المسيحيـة في بلاط الحكم في بلاد الحبشة .

كذلك هرب بعض المسيحيين الموحـدين إلى الاسكندرية فنشروا المسيحية بها على أسـاس من التـوحيد حتى إن آريـوس الاسكنـدري كـان له دور بـارز في مجمع نيقيـة

(٢٦) أعمال الرسل ٨/ ٢٦ : ٣٩

(٣٢٥م) في الدعوة إلى الإيمان بإله واحد هو الله وإلى الإيمان ببشرية المسيح ونبوته(٢٧) . . مما يدل على سلامة الفكر الديني المسيحي المصري في ذلك الوقت عند كثيرين وإن وجدت آراء مضادة لذلك الرأي أيضا .

الجزيرة العربية والنصرانية

لم تشر كتب التاريخ والسير إلى أن المسيحية قد دخلت شبه الجزيرة العربية في القرون الثلاثة الأولى للميلاد وإنما بدأت حركة التنصير فيها بعد أن أصبحت المسيحية دينار سميا لروما بعد تعميد قسطنطين وتبني الدولة حركة التنصير واتخاذها المسيحية سبيلا لتحقيق الأهداف والمطامع السياسية في بلاد مصر والحبشة وشبه الجزيرة العربية . وقد فشت فيها المسيحية من طريقين :

الطريق الأول : تبشيري أو تنصري .

الطريق الثاني : استخدام السيف كوسيلة للتنصير .

وسبل الطريق الأول تجلت في هجرة بعض الرهبان الى شبه الجزيرة العربية وخروج بعض العرب لطلب أحب الأديان إلى الله والتجارة ومن وإلى بلاد الشام والتجارة من وإلى بلاد الحبشة وقيام بعض النصارى بديار العرب لأسباب متعددة . . . الخ .

وسبيل الطريق الثاني تجلى في التماس الأسباب لإكراه الناس على التنصر أوحمل الناس على ترك التهود فضلا عن اتخاذ الدين ستارا لتحقيق مكاسب سياسية واقتصادية وهو مايتمثل في فتح اليمن وغزو مكة بمساندة قيصر الروم وتنفيذ ملوك الحبشة الذين كانوا خاضعين لإمرة الروم في ذلك الوقت .

ومن البلدان التي دخلتها المسيحية من طريق التبشير ـ في شبه الجزيرة مايلي :

١ ـ اليمن في الجنوب : والتي تسربت إليها مباديء النصرانية على المذهب المنوفيزتي(٢٨) من عهد قديم . وربما كان المرسلون السوريون قد قصدوا اليمن في

---

(٢٧) راجع المجمع بالتفصيل فى تاريخ الأقباط زكى شنودة ، تاريخ الكنيسة يوسابيوس القيصرى

(٢٨) يرى أتباع هذا المذهب أن المسيح عليه السلام ذو طبيعة واحدة لاهوتية تجلت فى شخص إنسان .

أزمنة مجهولـة لدينا فرارا من الاضطهاد. وكانت أول سفـارة نصرانية إلى الجنوب تلك التي أوفـدها الإمبراطـور قسطنطين سنة (٣٥٦م) يـرأسها ثيوفيلـس إندسي الأريـوسي (على مـذهب آريـوس) الذي أنكـر لاهـوت المسيح، وأهم البـواعث الداعية إلى هـذه الإرسالية توضحها الحالـة السياسية بين الدول آنئـذ والمنافسة بين الامبراطوريـة الرومانيـة والامبراطورية الفـارسية إذ نشطت كل منهما إلى تـوطيد هيبتها في جنـوبي الجزيرة وأفلح ثيـوفيلس في إنشاء بيعـة في عدن وبيعتين في أرض حمير[٢٩].

٢ - نجران في جنوب الجزيـرة العربية دخلتها المسيحية على يـد راهب يسمى (عبدالله بن التامر) نسب المؤرخون إليه كثيراً من خوارق العادات كإبراء الأكمة والأبرص وإحيـاء الموتى والنجاة مـن النار وقبـولـه كل تحد على قتله. . . وقـد ذكـر بعض كتاب السير أن ابن التامـر (كان رجلاً صالحاً من نصارى الشـام ويظهر من سياق الأخبار أنه ممن فـر بدينه هاربا من أرض الرومان. إمّـا لاضطهادهم النصارى أو لمحاولة مزج المسيحية ـ من قبل الرومان ـ بالفكر الوثني[٣٠].

وقيل إن ابن التامـر هذا عربي وأنـه اعتنق المسيحية على يـد راهب يسمى (فيمون) كان يقطن نجران بعـد الفرار إليها وقد شاهـد ابن التامر منه عجـائب وغرائب جعلته يعتنق المسيحية ويظهر بها خوارق العادات حتى آمن بالمسيح على يديه كثيرون[٣١].

وقد دخلت المسيحية نجران في فترة زمنية متأخرة عن دخولها إلى اليمن (فقد كانت مـركـزا للنصرانية في جنـوب شبـه الجزيـرة منذ أن تمكن (فيميـون) الـراهب من نشر المسيحيـة بها سنـة (٥٠٠م) وأسس بها كنيستـه على المذهـب المونـوفيـزيتي. . . ولعلهاالكنيسـة الكبرى التي سماها العـرب (كعبة نجـران) وكانت مقامـة من أدم من ٣٠٠ جلد وكانت لعبد المسيح بن دارس بن عدي بن معقل. وفيها يقول الأعشى:

وكعبـــة نجـــران حتم عليـــــ ـــــك حتى تنـــاخى بأبـــوابها

---

(٢٩) تاريخ العرب (مطول) ١/ ٨٠ د/ قليب حتي وآخرين ط ٣/ ١٩٦١ دار الكشاف للنشر والطباعة

(٣٠) تاريخ الأمم والملوك ٢/ ١١٩ والبداية والنهاية ٢/ ١٦٨ وخاتم النبيين ١/ ٥٧.

(٣١) تاريخ الأمم والملوك ٢/ ١٢١ ـ ١٢٢ وسمط النجوم العوالى ١/ ٢٣٥.

تــــزور يــــزيـــــدا وعبدالمســـــيح وقيســــــاهم خيـــــــر أربـــــابها
وشـــاهـــدنـــا الــــورود والياسمــــ ـــــين والمسمعـــــات بقصـــابها[٣٢]

ولقد بقيت للنصرانية بنجران بيعة واحدة معروفة إلى الأزمنة المتأخرة. وإلى هؤلاء النصارى المقيمين بنجران أرسل يعقوب السروجي (ت٥٢١م) كتابا بالسريانية يحثهم فيه على الجهاد الروحي ثم جاء الإسلام فأجلى عمر النصارى[٣٣] من نجران.

ويبـدوا من كتـابـات المؤرخين أن هـــذين الشخصين قـد لعبـا دورا كبيرا في نشر المسيحية بنجران وأنها تنسب إليهما معا وإن كان لفيميون فضل السبق على ابن التامر في بعض الروايات التي أثبتت أنه سمعه وتأثر به واعتنق دينه ثم اشتغل بنشره. بينما تذكر بعض الـروايات أن ابن التـامر أتى من بـلاد الشام مبـاشرة فارا بـدينه حتى استـوطن نجران. إلا أن قصـة اعتناقه للنصرانيـة ـ كما ذكرهـا المؤرخون العرب ـ تؤكد كـونه عربيـا اعتنق النصرانية بعد أن أعجب بخـوارق العادات من قبل فيميـون. ثم باشر نفس المنهج في الدعوة إلى المسيحية.

٣ ـ مكـــة أقام بهـــا بعـض النصـارى كما تنصر بعض المكيين إلاّ أن هـؤلاء لم ينشروا المسيحيـة أو يحرصوا على نشرهـا لأن وضع مكـة الديني مـاكـان ليسمح بانتشـار المسيحية فيها نظـرا للعادات والتقاليد الدينيـة الوثنية وأثرهـا على الناشئة. كما أن النصارى يميليون إلى إقامة بيع لهم وهـو من الأمور التي تتعارض مع منزلة البيت الحرام مع أن الـرغبة في تنصيرهـا كانت نصب عين قيصر الـروم سواء عن طـريق الغزو أو التحالف كما سيتضح بعد.

ويبـدو من خلال كتب السيرة والتـاريخ أن بعض النصارى قـد أقام بها بينما كـان البعض الآخر يـزورها ثم يـرجع. يقول ابن إسحـاق (وكان بمكة رجـل قبطي نجار فتهيأ لهم في أنفسهم بعض ما يصلحها ـ أي الكعبة ـ ثم ذكر قصة السفينة التي ألقى بها البحر حين تهدمت الكعبة وقيام ذلك القبطي بصناعة سقفها[٣٤].

(٣٢) تاريخ العرب فى عصر الجاهلية ١١٧
(٣٣) تاريخ العرب (مطول) ١/ ٨١
(٣٤) الطبرى ٢/ ٢٨٧ والبداية والنهاية ٢/ ٣٠١ تاريخ العرب (مطول) ١/ ٣٢٦

ونقل ابن كثير عن أبي نعيم أنه (كان بمر الظهـران راهب من الرهبان يدعى عيصا من أهل الشام وكان متخفرا بالعاصـي بن وائل وكان الله قد أتاه علماً كثيراً وجعل فيه منافع كثيرة لأهل مكة من طيب ورفـق وعلم. وكان يلزم صومعة لـه ويدخل مكة في كل سنة فيلقي النـاس ويقول: إنه يـوشك أن يولد فيكم مولـود يا أهل مكة يـدين له العـرب ويملك العجم هذا زمـانه. ومن أدركـه واتبعـه أصاب حـاجته ومن أدركـه فخالفه أخطأ حاجته..[٣٥].

وكـان الـرق سبيــلاً من السبل التي مكنت بعض النصـارى من الإقــامـة بمكـة وبخاصـة الأرقاء الذين أتوا من بـلاد الروم أو الشام أو الحبشة وقـد أكره بعضهم على الوثنية بينما بقـى البعض الآخر على المسيحية.. إلا أن المسيحية قد بقيـت رهينة لغتها السريانية أو الرومـانية فلم تنتشر انتشاراً ملحوظا.. وكل الذين اعتنقـوها من العرب هم الذين كـانوا على صلة بـاللسان الأعجمي[٣٦]. فلم ينشر كتـابهم المقدس لأنـه لم يكن قد ترجم إلى اللغة العربية وكذلك طقوسهم الدينية لم تؤد في تلك المدينة[٣٧] التي كانت الطقـوس فيها قاصرةعلى الوثنيـة. وقد كان لـلأسواق التجارية في مكـة دورها كذلك في إتيان كثيرين من النصارى بتجـارة إلى تلك الديار وبعضهم اتخذ له بها ضيعا كما أن حركة القرشيين التجارية إلى الشام واليمن قد اطلعتهم كثيراً على النصرانية دون أن يكون لها أثـر يذكر. إذا ما استثنيـا أفرادا معدودين حرصـوا على طلب الدين الحق فانسـاحو في الأرض يطلبـونه فمنهم من تنصر كورقـة بن نوفل (وهـو ابن عم خديجة وكان يكتب الكتاب العبراني من الإنجيل بـالعبرانية ماشاء اللـه أن يكتب وكان شيخا كبيرا قد عمى)[٣٨].

ويقال إن سبب تنصره ـ أي ورقة ـ أنـه وزيد بن عمر بن نفيل وعثمان بن الحويرث قد خـرجوا إلى الشمال فتنصروا إلا زيـدا فإنه لم يدخل في شيء مـن الأديان بل بقى على فطـرتـه مـن عبـادة اللـه وحـده لاشريك لــه متبعـا مـا أمكنـه مـن دين إبـراهيم على

(٣٥) البداية والنهاية ٢/ ٢٧٢

(٣٦) التعميم غير مسلم فى الحكم به

(٣٧) فى الفكر الدينى الجاهلى د/ محمد الفيومى ص ٨٨

(٣٨) البخارى ١/ ١٨ ـ ٢٢٣ مسلم ٩٧٨ ـ ٩٨ ط الشعب

ماذكرناه[٣٩].

وتشير المصادر العربية إلى وجود عدد من تجار الروم في مكة نزلوها وأقاموا بها واتخذ بعضهم موالي لأشراف أهل مكة مثل نسطاس مولي سفيان بن أمية ويوحنا مولى صهيب الرومي وصهيب الرومي نفسه وكان مولى لعبدالله بن جدعان بن عمرو بن كعب وكان أسيرا في أرض الروم وكان بمكة قبطا من مصر وكان من الروم من انْدَسَّ بين تجار مكة بغية التجسس على العرب وتسقط أخبار الفرس وصلاتهم بالعرب. كما توافد على مكة تجار من الروم و الفرس ساكنوا المكيين وتحالفوا مع أثريائهم[٤٠].

عثمان بن الحويرث والرغبة في تنصير مكة:

خرج عثمان بن الحويرث من مكة حتى قدم على قيصر وقد رأى موضع حاجتهم إليه ومتجرهم من بلاده فذكر له مكة ورغبه فيها وقال: تكون زيادة على ملكك كما ملك كسرى صنعاء فملَّكه عليهم وكتب له إليهم. فلما قدم عثمان إليهم قال: إن قيصر من قد علمتم. أمانكم ببلاده وماتصيبون من التجارة في كنفه وقد ملكني عليكم وإنما أنا ابن عمكم وإنما آخذ منكم الجراب من القرظ والعكة من السمن والإهاب فأجمع ذلك ثم أبعث به إليه. وأنا أخاف إن أبيتم ذلك أن يمنع منكم الشام فلا تتجروا به ويقطع مرفقكم منه فلما قال لهم ذلك خافوا قيصر. وأخذ بقلوبهم ما ذكر من متجرهم فأجمعوا على أن يعقدوا على رأسه التاج عشية وفارقوا على ذلك. فلما طافوا عشية بعث الله إليه ابن عمه أبا زمعة الأسود بن عبدالمطلب بن أسد فصاح على أحفل ما كانت قريش في الطواف فقال: عباد الله. ملك بتهامة؟ فانحاشوا إليه انحياش حمر الوحش ثم قالوا: صدقت واللات والعزى ماكان بتهامة ملك قط. فانتقضت قريش عما كانت قالت له ولحق بقيصر يعلمه، ثم روى الزبير بسنده أن قيصر حمل عثمان على بغلة عليها سرج الذهب حين ملكه وأعطاه كتابا مختوما بالذهب من أسفله فلما أبت قريش الاستجابة لدعوته خرج إلى قيصر مرة ثانية وكان بعض التجار القرشيين بالشام فسألوا عمرو بن جفنة الغساني ـ عامل قيصر ـ أن يفسد على

---

(٣٩) البداية والنهاية ٢/ ٢٤٣.

(٤٠) تاريخ العرب فى عصر الجاهلية ٣٦٠/ ٣٦١

عثمان عند قيصر. فسأل عمرو في ذلك ترجمان قيصر. فأخبر الترجمان قيصر عن عثمان سوءاً حتى أوقع بينهما إلا أن عثمان تحيل حتى دخل على قيصر وعرفه ما يقتضي أن الترجمان كذب عليه ومالأ أعداءه فكتب قيصر إلى عمرو بن جفنة يأمره أن يحبس لعثمان من أراد حبسه من تجار قريش بالشام ففعل ذلك عمرو إلاّ أن العرب قد سمّوا عثمان فمات بالشام[٤١].

المسيحية في الشمال:

فشت المسيحية في الأطراف الشمالية لشبه الجزيرة العربية. ومع أن القبيلتين اللتين وقعتا في شمال الجزيرة كانتا في صراع دائم وحروب مستمرة تتبع أحداهما الدولة الفارسية (الحيرة) بقيادة المناذرة والثانية تتبع الروم (الغساسنة) فقد كان لتنصر الحكام أثره البالغ في نشر المسيحية فقد تنصرت الأسرة المالكة أو أغلبها ــ في الحيرة ـ وكانت بالحيرة بيعة أورد ياقوت الكتابة التي كانت على واجهتها ونصها (بنت هذه البيعة هند أمة المسيح وأم عبده[٤٢] ويذكر المؤرخون أن النعمان كان راغبا في التنصر منذ فترة سابقة على تنصره إلا أنه تخوف من كسرى ملك الفرس أن يعزله كما ينسبون إليه أنه ترهب بعد ذلك وذم الدنيا وزخرفها وقد أنكر بعض المؤرخين اعتناق المنذر للنصرانية وسواء أصح الرأي الأول أم الثاني فإن الذي لاخلاف عليه أن المسيحيين في حكمه قد تمتعوا بحرية الاعتقاد كما يشاءون، وقد روى المؤرخون المسيحيون أن للراهب (القديس سمعان) دوره في تنصر المنذر وإكرامه للقسيسين والرهبان بخرافات ذكروها في كتبهم...[٤٣].

وأما الغساسنة فقد استقروا في نواحي الجنوب الشرقي من دمشق على مقربة من الطرف الشمالي لطريق النقل العظيم الذي كان يربط مأرب بدمشق وكرت الأعوام فإذا غسان قد تنصرت واصطبغت بالصبغة السورية واتخذت الأرامية لغة لها. إلا أنها لم تهجر لسانها العربي الأصلي. وقبل انقضاء القرن الخامس للميلاد غشت أرض

---

(٤١) البداية والنهاية ٢/ ٢٤٣، سمط النجوم العوالى ٢١٣, ٢١٤ موسوعة التاريخ الإسلامى ١/ ٢٢٢.
(٤٢) موسوعة تاريخ الإسلام ١/ ١٧٥، تاريخ العرب فى الجاهلية ٢٧٩ والعرب قبل الإسلام ٢٦٧.
(٤٣) تاريخ العبر فى الجاهلية ٢٦٢/ ٢٦٤، العرب قبل الإسلام ٢٦٨.

غسان مؤثرات سياسية أدخلتها ضمن دائرة النفوذ الروماني السياسي وقد قصد الروم بذلك أن يجعلوها حاجزا لرد هجمات البدو. ولما كان من مصلحة الغساسنة السياسية اعتناق النصرانية وهي دين البيزنطيين فقد اعتنقوها على المذهب المونوفيزيتي وقد استقروا أخيرا في جابية الجولان(٤٤).

كما وجدت أماكن للرهبان في بلاد الشمال للجزيرة العربية بدليل ماورد في كتب السيرة والتاريخ من أحاديث تتعلق بأمر بحيرا الراهب(٤٥). وميسرة(٤٦) ونسطورا(٤٧) وقصة سلمان الفارسي تشير إلى ذلك وتؤكده(٤٨).

كما اعتنقت بعض القبائل النصرانية في الشمال (فمن أقدم الحروب البدوية الشهيرة حرب البسوس بين قبيلتي بكر وتغلب المرتبطتين بصلة القرابة. وقد حدثت في أواخر القرن الخامس الميلادي في الشمال الشرقي من الجزيرة وكانت القبيلتان تدينان بالنصرانية(٤٩).

النصرانية في يثرب: وجدت قلة قليلة من النصارى استوطنت يثرب وأقامت بها وكان لها نشاط تجاري شبه خاص بها (كما وجد في يثرب سوق يقيمها النصارى من سكانها تسمى (سوق النبط) والمعتقد أن نبط الشام كانوا ينزلون فيها للاتجار بالحبوب(٥٠).

وقد كانت المسيحية في نجد أكثر انتشارا من اليهودية وكان بنو تغلب وجماعة من بني أسد من نصارى العرب.. ويبدو أن أول من تنصر من ملوك كندة هو معديكرب الكندي الملقب بـ «ذي التاج الأوضح».. ونعتقد أن ولديه الأسود بن معديكرب بن الحارث وقيس كانا مسيحيين(٥١).

---

(٤٤) تاريخ العرب (مطول) ١/ ١٠٣

(٤٥) الطبرى ٢/ ٢٧٨ ـ ٢٧٩ والبداية والنهاية ٢/ ٢٥٤ـ٢٨٥

(٤٦) الطبرى ٢/ ٢٨٠ وحدائق الأنوار ١/ ٣٣

٤٧) الطبرى ٢/ ٢٨٠ـ٢٨١ والكامل ١/ ٢٣٢

(٤٨) ابن هشام ١/ ٢١٤ ـ ٢٢٢ وسبل الهدى والرشاد ١/ ١٢٢ ـ ١٣٠ وحدائق الأنوار ١/ ١٢٣

(٤٩) تاريخ العرب (مطول) ص ١/ ١٢٠

(٥٠) تاريخ العرب القديم ٢٤٨

(٥١) تاريخ العرب فى عصر الجاهلية ٣٣٤م/ ٣٣٥.

استخدام القوة لنشر المسيحية في بلاد العرب

حرص القياصرة على إخضاع شمال وغرب وجنوب الجزيرة العربية لسلطانهم باستخدام السيف ويمكن ذكر موقفين من مواقف الروم العسكرية لتنصير تلك الديار يدفعهم إلى ذلك أهداف دينية وسياسية واقتصادية كما سيتضح فيما يلي.

أولا: المسيحية في اليمن ودور الروم فيها

تمتعت اليمن في التاريخ القديم بموقع استراتيجي للغاية فلقد كانت همزة الوصل بين العرب والهند وبين العرب والأحباش وبها أقيم سوق تجاري بين العرب والعجم حيث تبادل البضائع وقد أدرك الرومان والفرس قيمة اليمن وقدرها فحرصت كل دولة على أن تكون لها السيادة عليها إلا أن بعد اليمن عن الفرس وضعف الفرس في ذلك الوقت حال دون إخضاع اليمن لنفوذهم بينما رأى الرومان أن في فتح اليمن سياسيا ودينيا كسباً كبيراً لهم فلما يسرت أسباب الغزو لم يترددوا لحظة عن التنفيذ.

أسباب غزو الأحباش لليمن ودور روما فيه :

لم تكن محاولة تنصير اليمن على يد الأحباش هى الأولى بل أنها سبقت بمحاولة قبل ذلك فى القرن الرابع الميلادى فقد توالت الوقائع بين الأحباش وحمير فى أواسط القرن الرابع الميلادى. جرت فيها معارك كانت الحرب فيها سجالاً وممن وافق الحميريين من ملوك الأحباش ملك اسمه (العلي اسكندر) حارب الهدهاد ملك حمير سنة ٣٤٠ م وخلفه العلي عميدة (حكم من سنة ٣٤٠ - ٣٤٨ م) حارب الهدهاد وبلقيس وفتح اليمن سنة ٣٤٥ م بمساعدة قيصر الروم قسطنطيوس رغبة فى نشر المسيحية وكانت قد دخلت الحبشة من عهد قريب على يد كاهن رومى اسمه فردمنتوس سلموه أسقفاً عليها سنة ٣٥٤ فى أكسوم(٥٢).

وفى أواخر الربع الأول من القرن السادس الميلادى توجه الأحباش مرة ثانية إلى اليمن لفتحها بعد أن حرص ملك اليمن فى ذلك الوقت (ذو نواس الحميرى) على قتل

---

(٥٢) العرب قبل الإسلام ١٧١/ ١٧٢

كل نصراني فى نجـران إلا أن يتهود. فأبى القـوم اعتنـاق اليهوديـة فخذلهم الأخـدود وأتى بهم عليه وقـد أوقد فيـه النار وخيرهـم بين التهـود والحرق فأبوا التهـود فألقوا فى الأخدود بسبب تمسكهم بعقيـدتهم (وبعد قتل ذى نـواس الحميرى) لهؤلاء. يقال أن واحداً منهم يقـال له دوس ذو ثعلبان خـرج على فرس لـه ومضى على وجهه حتى أتى قيصر ملك الروم فاستنصره على ذى نـواس وجنوده ، وأخبره بما بلغ منهم وذلك لأنه نصرانى على دينهم. ويقال أنه أخذ نسخة من الإنجيل محروقة فأطلعه عليها. فقال له - قيصر - بعـدت بلادك منـا ولكن سأكتب لك إلى ملك الحبشة فإنـه على هذا الـدين وهـو أقـرب إلى بـلادك. فكتب إليـه يـأمـره بنصره والطلب بثأره. فقـدم دوس على النجاشى بكتاب قيصر فبعث معه سبعين ألفاً من الحبشة وأمر عليهم رجلاً منهم يقال له أربـاط ومعه فى جنـده أبرهـة الأشرم فركب أربـاط البحر حتى نـزل بساحـة اليمن وانتهى الأمر له بالنصر على بلاد اليمن وتملكها(٥٣).

كما ذكـر الطبرى رواية ثـانية وفيهـا أن قيصر هو الـذى قال للنصرانى من نجـران (ولكننى سأكتب إلي ملك الحبشـة فإنـه على هـذا الـدين وهـو أقـرب إلى بـلادك منـا فينصرك ويمنعك ويطلب لـك بثأرك ممن ظلمك واستحل منـك ومن أهل دينك مـا استحل فكتب معـه قيصر إلى ملك الحبشة يـذكـر له حقـه ومـابلغ منه ومن أهل دينـه ويأمره بنصره وطلب ثأره ممن بغى عليه وعلى أهل دينه)(٥٤).

يقـال أن الرجل الـذى خرج من نجـران توجـه أولاً إلى النجاشى ملك الجبشـة. فأعلمه ما ركبوا به وأتاه بالإنجيل قد أحرقت النار بعضه. فقال له الرجال عندى كثير وليس عندى سفن وأنـا كاتب إلى قيصر في البعثـة إلى بسفن أحمل فيها الـرجال فكتب إلى قيصر فى ذلك وبعث إليه بالإنجيل المحرق ، فبعث إليه قيصر بسفن كثيرة(٥٥).

وهنـا يقف العقل متسائلاً : هل ذهب ذلك الـرجل إلى قيصر الروم فكتب لـه إلى نجاشي الحبشة فأرسل النجاشي في طلب سفـن من قيصر فأمده أو أنهما رجلان أحدهما

---

(٥٣) الطبرى ٢/ ١٢٧ ، والبداية والنهاية ٢/ ١٦٩ والكامل ١/ ٤٣١ , ٤٣٢ تاريخ العرب (مطول) ١/ ٨٢

(٥٤) تاريخ الأمم والملوك ٢/ ١٢٥ .

(٥٥) تاريخ الأمم والملوك ٢/ ١٢٤

توجه إلى قيصر والثاني إلى النجاشي أوأن الرجل ذهب أولاً إلى نجاشي الحبشة فأرسل النجاشي رجلاً من قبله إلى قيصر يستأذنه في نصرة ذلك الرجل ويطلب منه المدد فأمده . . الله أعلم .

وقد وردت بعض الروايات التى تصرح بأن اليمن قد أرسل لها ثلاث حملات هزمت الأولى وانتصرت الثانية ولكنها لم تخضع لسلطان النجاشى فأرسل لها حملة تأديبية وقيل أرسل لها حملتان هزمت الأولى وانتصرت الثانية وغزت اليمن(٥٦) .

وبهذا يتضح لنا أن فتح الأحباش لليمن كان سببه دينياً بالدرجة الأولى .

وتشير بعض الروايات العربية إلى أن أسباب الفتح كانت سياسية اقتصادية (فلقد كان لتحول ملوك أكسوم إلى المسيحية سنة ٣٢٠م أثره الكبير فى التقارب مع بيزنطة حامية نصارى الشرق وكان الأحباش يطمعون فى السيطرة على اليمن لضمان توزيع البضائع الحبشية دون أن تتعرض لـلاعتداءات التى كان يمارسها الحميريون وكانت الصلة بين نصارى اليمن - فى نجران - ونصارى الحبشة قوية مما جعل الأحباش يمارسون ضغطاً سياسياً على اليمن من طرق النصارى هناك وهذا ما جعل ذا نواس يربط بين انتشار المسيحية فى اليمن وبين ازدياد النفوذ السياسي للأحباش في البلاد . ولذلك عول على تحميل نصارى نجران عن دينهم بالقوة وعندئذ وجد «كالب» ملك الحبشة فرصته المواتية لغزو اليمن بحجة وضع حد لسياسة ذي نواس التعسفية مع النصارى(٥٧) .

وأما اليونانيون فإنهم ينسبون الفتح إلى أسباب تجارية مالية وذلك أن اليمنيين لما تضعضعت أحوالهم بتقهقر دولتهم وخروج مقاليد التجارة من أيديهم كان الرومان قد أخذوا ينشرون نفوذهم فى الشرق بواسطة النصرانية وتيسر لتجارتهم المرور في بلاد اليمن بين خليج العجم والبحر الأحمر يحملون تجارة الهند إلي الحبشة ثم إلى مصر والعرب يشق ذلك عليهم ولا حيلة لهم في منعهم فجعلوا يضايقونهم فى تسيارهم . وأراد الفرس فى أثناء ذلك أن يعرقلوا مساعى الروم أعدائهم القدامى فى متاجرهم عن

(٥٦) الطبرى ٢/ ١٢٠ , ١٢٧ ، والكامل ١/ ٤٣٢ ، والبداية والنهاية ٢/ ١٦٩ .
(٥٧) تاريخ العرب فى عصر الجاهلية ١٥٠-١٥١

طريق جزيرة العرب فنزل جند منهم بشواطىء خليج العجم من جزيرة العرب . فأرسل القيصر «جوستين» إلى بني حمير أن يردوا الفرس عنهم ويبعث من الجهة الأخرى إلى الأحباش أن يأخذوا بيد تجار الروم فى ذلك السبيل . . إلا أن ذلك لم يدم . فعاد العرب إلى معارضة قوافل الروم . . واتفق فى أوائل القرن السادس أن الحميريين تعدوا على تجارة الروم في أثناء اجتيازهم اليمن بتجارتهم الهندية وقتلوا جماعة منهم فتوقفت حركة التجار فشق ذلك على الأحباش فتجندوا لفتح الطريق وقطعوا البحر الأحمر تحت راية ملكهم «هداد» وحاربوا الحميريين وقتلوا ملكهم «دميانوس» (ذانواس) وجددوا المعاهدة مع قيصر القسطنطينية (جستنيان) على شرط أن يتنصر أهل أكسوم وأرسلوا إلى الأسكندرية وفداً يطلب قسيساً يعمدهم ويعلمهم فأرسل لهم رجلاً تقياً عاقلاً اسمة «يوحنا» صار بعد ئذ أسقفاً على أكسوم .

وبعد ما اقتص الأحباش من الحميريين انسحبوا إلى بلادهم ، فعاد الحميريون إلى ماكانوا عليه وعادت التجارة إلى الانقطاع . فأعاد «اليسباسى» ملك الحبشة الكرة وفتح بلاد اليمن فتحاً بحملة كبيرة حارب بها الحميريين وغلبهم على بلادهم وولى عليهم أميراً مسيحياً من أمرائه اسمه (أسيافيوس) (السيفع) ، وأوعز إليه أن يحمل أهلها على النصرانية استنجاداً بالدين على السياسة واستعان بأسقف اسمه (جريجنتوس) كان خطيباً مفوهاً وعالماً كبيراً على أن يبذل جهده فى هذا السبيل ، وعقد مجلساً جمع فيه بين هذا الأسقف وحبر يهودى اسمه (هربان) وأمرهما بالمناقشة فى الدين . فتناقشا وكتب الأسقف بعد ذلك كتاباً نسب فيه الفوز لنفسه . وذكر أعجوبة وقعت من ذلك الأسقف حيث عمى كل الحاضرين من اليهود ، فصلى الأسقف والتمس شفاءهم فعادت إليهم أبصارهم فأفحموا وتنصروا[٥٨] .

وبهذا الغزو سنة ٥٢٥ هـ استقرت المسيحية فى اليمن وثبتت أقدامها ولم يتطلع حكامها إلى تنصير اليمن وحدها بل إلى تنصير العرب عن طريق الإكراه . كما تنفس المسيحيون فى نجران الصعداء وقضى على التيار الوثنى واليهودى حتى سنة ٥٧٥ هـ حين طرد اليهود الأحباش من اليمن مرة ثانية .

---

(٥٨) العرب قبل الإسلام جرجى زيدان ١٧٢ ــ ١٧٤ بتصرف .

ثانياً : غزو الأحباش لمكة وأبعاده:

بعد أن استقرت أقدام الحبشة فى اليمن وارتـدت إليها النصرانية تطلعت آمالهم إلى غزو مكة وإن تعللوا بعلل واهية لتبرير ذلك الغـزو . والحقيقة أن إرادة غزو مكة قائمة نصب عين الأحباش - عمـلاء الرومان - لأبعـاد دينية وسياسيـة واقتصادية وهـو ما نوضحه فيما يلى :

أولاً : البعد الدينى:

عرفت مكـة منذ عهد اسماعيل بأنها أرض البيت الحرام ولا يخف على أحد مـاكان للبيت من حرمة عند معظم العرب قبـل الإسلام . فضلاً عن وجود معظم ألهتهم به ، وقد أكسب هذا البيت المكيين منزلة كبيرة بين العـرب وإن حملهم عبئاً ثقيلاً فى السقاية والرفادة إلا أن الهدايا والقرابين التي كانت تقدم للآلهة الموجودة إلى جوار الكعبة كانت تفي بالكثير من حاجة قريش .

ويبدو أن أبـرهة قـد ضاق ذرعاً بـالبيت الحرام فالتمس الأسبـاب لهدمه بـاعتباره مثبت الوثنيـة فى وجه المسيحيـة فى قلب وغرب الجزيـرة العربية ولـذلك سلك السبل التالية :

١ ـ بناء كنيسة فى اليمن تسمى : بالقليس لصرف العرب إليها فى حجهم بهدف حملهم على النصرانية وقد بنيت الكنيسة بأموال حبشية وزينت ببعض المواد الخام من قبل بيزنطة فى ذلك الوقت كما استمد أبرهة العون من النجاشى وقيصر . ففى مكتوب من أبرهـة إلى النجاشِي ورد (إني قـد بنيت لك كنيسة لم يبن مثلهـا لملك كان قبلك ولست بمنته حتى أصرف إليها حج العرب)(٥٩) .

كما ذكـر الطبرى : أن أبرهـة بنى كنيسة بصنعـاء بناء معجبـاً لم ير مثلـه بالـذهب والأصبـاغ المعجبة وكتب إلى قيصر يعلمـه أنه يـريد بنـاء كنيسة بصنعـاء يبقى أثرهـا وذكرها وسأله المعونة على ذلك فأعانه بالصناع والفسيفساء والرخام(٦٠) .

(٥٩) الطبرى ٢/ ١٣٠ ، والكامل ١/ ٤٤٢ ، والبداية والنهاية ٢/ ١٧٠

(٦٠) تاريخ الأمم والملوك ٢/ ١٣١ــ١٣٢

وفي روايـة ثانيـة : أن أبرهـة بعد أن غلب على اليمن ورأى النـاس يتجهزون أيـام الموسم للحج إلى البيت الحرام فسأل : أين يـذهب الناس؟ فقـالوا مـا يأتى هاهنـا من الـوسائل ، قـال : والمسيح لأبنين لكم بناءً خيراً منـه فبناه . . وأمـر الناس فحجـوه. فحجه كثير من قبـائل العرب سنين ومكث فيه رجال يتعبدون ويتـألهون ونسكوا له ، وكان نفيل الخثعمى يؤرض له مايكره ، فلما كان ليلة من الليالى لم ير أحدا يتحرك فقام فجاء بعذرة فلطخ بها قبلته . فأخبر أبرهة بذلك فغضب غضباً شديداً قال : إنما فعلت هذا العـرب غضباً لبيتهم ، لأنقضنـه حجراً حجـراً وكتب إلى النجاشي يخبره بـذلك ويسأل أن يبعث إليه بفيلـه «محمود» وكان فيلاً لم يـر مثله فى الأرض عظماً وجسماً وقوة فبعث به إليه فلما قدم عليه الفيل سار أبرهة بالناس لهدم الكعبة(٦١) .

وفى البداية والنهاية أن عبد المطلب أراد أن يصالح أبرهة على ثلث أموال تهامة على أن يـرجع عنهم ولا يهدم البيت فأبى عليهم ذلك ، وقد عقب ابن كثير على هـذا الخبر بقوله : فالله أعلم أكان ذلك أم لا؟(٦٢) .

٢ - عقد التـاج لبعض العرب بعد تنصره وتوجيهـه لدعوة العرب إلى النصرانيـة بناء على رغبـة أبـرهـة ففى تـاريخ الأمم والملـوك ورد أن بعض العـرب أتـوا إلى أبرهةيطلبـون فضله منهم محمد بن خزاعى بن حزابه الـذكوانى ثم السلمى فى نفر من قومـه مع أخ يقال له قيس بن خزاعى . . وفى هـذا اللقاء توج أبرهـة محمد بن خزاعى وأمره على مضر وأمره أن يسير فى الناس يدعوهم إلى حج القليس كنيسته التى بناهـا فسار محمـد بن خزاعى حتى إذا نـزل ببعض أرض بنى كنانـة وقد بلغ أهل تهامة أمره ومـاجاء إليه فبعثوا إليـه رجلاً من هذيل يقال لـه عروة بن حياض الملاحى فرماه بسهم فقتله وفر أخوه قيس إلى أبـرهة فأخبره فزاد ذلك أبرهة غضباً وحنقاً وحلف ليغزون بنى كنانة وليهدمن البيت (٦٣) .

٣ - قيل إن أمراً مباشراً من قبل النجاشى قد أتى إلى أبرهة لهدم الكعبة قال مقاتل : إن

(٦١) تاريخ الأمم والملوك ٢/ ١٣٧ ,١٣٨ ، والكامل ١/ ٤٤٢ والبداية والنهاية ٢/ ١٧٠

(٦٢) البداية والنهاية ٢/ ١٧٢

(٦٣) تاريخ الأمم والملوك ٢/ ١٣١

السبب الـذى جـر أصحـاب الفيل أن فتيـة من قـريش خـرجـوا تجاراً إلى أرض النجاشى فـدنوا من ساحل البحـر وثمة بيعة للنصارى تسميهـا قريش "الهيكل" فنـزلوا فأججـوا ناراً فـاشتروا ، فلما ارتحلوا تـركوا النـار كما هى فى يوم عـاصف فهاجت الـريح فاضطرم الهيكل نـاراً فانطلق الصريخ إلى النجـاشى فأسف غضباً للبيعة فبعث أبرهة لهدم الكعبة آمراً إياه بذلك(٦٤) .

ويؤكـد جرجى زيدان على البعـد الدينى لهدم الكعبة رابطـاً بين فتح اليمن كنقطة بدء والتوجه إلى مكة كخطوة ثانيـة فيقول : " لقد دخل الأحباش أعواناً فى فتح اليمن ثم مالبثـوا أن تحولوا فاتحين ثم نشأ منهـم جيل جديد استعمـر الأرض واستأثر بها من سنة ٥٢٥ م إلى ٥٧٥ هـ واستثمر الأحباش أرضـاً كان أجـدادهم قد نزحـوا عنها فى الأزمان القديمة واستـوطنوا الساحل الأفريقى وابتنى أبرهة عامل الـدولة الأكسومية كتدرائية فى صنعاء - عاصمة اليمن اليـوم - تعد أفخم كاتدرائية فى ذلك العصر . . . وعقد الأحبـاش النية على تنصير البـلاد ومزاحمة مكة الـوثنية ومكـة يومئـذ مزار دينى (الحج) فى أمصار الشمال وموارد الحج غنيـة عن البيان . . . ويخيل لنا أن المشرفين على سياسة البلاد من الأحباش أفلحوا فيما نووه من إنشاء مزار دينى فى الجنوب تتوارد إليه القبائل وهو أمـر يجلب الضرر إلى معبد الحجاز وحفظت الأحبار ذكرى هـذه المنافسة الاقتصادية الدينيـة فنقلت أن أبرهة كتب إلى النجاشى يقـول "إنى قد بنيت لك إيها الملك كنيسـة لم يبن مثلهـا لملـك كـان قبلك ولسـت بمنتـه حتى أصرف إليهـا حج العرب)(٦٥) .

ثانياً : البعد السياسى:

يجمع المؤرخون على أن الفـرس والروم كانا فى صراع دائم وحـروب مستمرة وقد جعـلا من شبه الجزيـرة العـربية مسرحـاً ومقياسـا لاختبـار القوة والنفـوذ وبخاصـة الأطراف الشمالية والجنوبية والشرقية والغربية دون منطقة العمق فى قلب الجزيرة.

أما الطرف الشمالى فقد خضع الجانب الشرقـى منه (مملكة الحيرة) للفرس وخضع

(٦٤) سمط النجوم العوالى ١/ ٢٣٢

(٦٥) تاريخ العرب (مطول) ١/ ٨٣

الطرف الغربى منه (الغساسنة) للروم . وذلك لدرء كل خطر متوقع من سكان الجزيرة على هاتين الدولتين أو إحداهما من ناحية ولتكون كل مملكة مقياساً لقوة الدولة التى تحالفها ضد الأخرى من ناحية ثانية .

وأما الجانب الشرقى لشبه الجزيرة فكان خاضعاً لنفوذ الفرس وسلطانهم دون أن يكون للرومان حظ يذكر فى هذا الجانب حتى اشتهر الخليج العربى الآن فى ذلك الوقت باسم «الخليج الفارسى» وقد ظل ذلك النفوذ ممتداً حتى عصر الرسول صلى الله عليه وسلم - كما تشير إليه كتب السير حين كتب الرسول صلى الله عليه وسلم إلى أمير البحرين وأمراء عمان داعياً إياهم إلى الإسلام أو دفع الجزية[٦٦] .

ورد فى تاريخ الأمم والملوك : أنه كان بين «كسرى أنو شروان» وبين «يخطيانوس» ملك الروم موادعة وهدنة فوقع بين رجل من العرب كان ملّكه «يخطيانوس» على عرب الشام يقال له «خالد بن جبله» وبين رجل من لخم كان كسرى ملكه على عمان والبحرين واليمامة إلى الطائف وسائر الحجاز ومن فيها من العرب يقال له «المنذر بن النعمان» قائده فأغار خالد بن جبلة على حيز «المنذر» فقتل من أصحابه مقتلة عظيمة وغنم أموالاً من أمواله . فشكا المنذر الأمر إلى كسرى وطلب منه نصرته عن طريق الكتابة إلى قيصر الروم (يخطيانوس) بحكم الهدنة والعهد بينهما فكتب كسرى كتباً عدة إلى يخطيانوس ولكنه لم يأبه بها . فغزا كسرى بلاد الشام (وكانت خاضعة للروم) فأخذ مدينة دارا ومدينة الرهاء ومدينة منبج ومدينة قنسرين ومدينة حلب وأنطاكية وقامية وحمص ومدناً كثيرة متاخمة لهذه المدائن عنوة واحتوى على ماكان فيها من الأموال والعروض ونقل السبى إلى الرومية وأجرى عليهم الأرزاق وعهد بهم إلى رجل نصرانى ليأنسوا به لحال ملته ويسكنوا إليه .

وأما سائر مدن الشام ومصر فإن يخطيانوس ابتاعها من كسرى بأموال عظيمة حملها إليه وضمن له فدية يحملها إليه فى كل سنة على أن لا يغزو بلاده وكتب لكسرى بذلك كتاباً . . [٦٧] .

---

(٦٦) راجع الإصطفاء فى سيرة المصطفى ٣/ ٣٩ــ٤٠

(٦٧) تاريخ الأمم والملوك للطبرى ٢/ ١٤٨ــ١٥٠ بتصرف

ويؤكد حركة الصراع السياسى بين الفرس والروم على جنوب الجزيرة ما ذكره المؤرخون من أن سيف بن ذى يزن حين نشط لتحرير الجنوب من سلطان المسيحية المتمثل فى حكم الأحباش. حرص فى البدء على أن يستمد قوة من قيصر فى بلاد الروم على حكم الأحباش فى اليمن ، فرفض قيصر قائلاً : إنه لا يحسن فى ديننا أن يخرج بعضنا على بعض ، فضلاً على أن الروم لم يكونوا بحاجة إلى نفوذ فى اليمن لأنه كان قائماً أصلاً عن طريق حكم الأحباش(٦٨) فصار إلى ملك الحيرة الذى قدمه إلى عاهل الفرس كسرى أنوشروان المقيم ببلاطه فى المدائن على أمل أن يقوم هذا بنجدته تحقيقاً لحلم فارس فى السيطرة على طريق التجارة عبر البحر الأحمر(٦٩) .

ولاشك أن محاولة ابن ذى يزن الاستنصار بأعظم قوتين فى العالم فى هذا الوقت واستجابة الفرس له تعبر عن قيام منافسة بين الروم والفرس للسيطرة على الطرق التجارية الموصلة إلى الهند. وقصة لجوء يوسف بن ذى يزن إلى كسرى وحثه إياه على فتح اليمن وتحريرها من الأحباش قصة لا تبدو غير معقولة فقد كان من الطبيعى أن تنشأ فى اليمن حركات قومية مناهضة للأحباش. . وقد كان كسرى يعرف عظم ثروات اليمن وكان يتلهف للسيطرة عليها مادام فى ذلك وسيلة يتوصل بها للقضاء على نفوذ الروم السياسي والاقتصادى فى اليمن. كذلك تستبعد ما زعموه من أن الجيش الذى سيره لتحرير اليمن كان جيشاً من السجناء ، فليس طبيعياً أن يستهين كسرى بمثل هذا الفتح إذا كان يحرص كل الحرص على نجاح هذه الحملة(٧٠) .

وكسب الفرس كثيراً من ضم اليمن إلى حوزتهم ، فقد أصبحوا يسيطرون سيطرة فعلية على الطريق البحرى التجاري إلى الهند عبر البحر الأحمر كما سيطروا كذلك على الطريق البرى أو طريق الحجاز ولم يلبث الفرس أن توجوا جهودهم بفتح الشام ومصر سنة ٦١٤م وأدرك هرقل أن الفرس أصبحوا أصحاب السلطان الفعلى على سواحل البحر المتوسط والبحر الأحمر وأنهم خنقوا دولة أكسوم الحبشية حليفة الروم(٧١) .

---

(٦٨) الطبرى ٢/ ١٤٨ ، الكامل ١/ ٤٤٧ ، ٤٥١ والبداية والنهاية ٢/ ٢٧٧

(٦٩) تاريخ العرب فى عصر الجاهلية ١٧٢ .

(٧٠) المرجع السابق ١٧٤

(٧١) المرجع السابق ١٧٧

وأما دولة أكسوم الحبشية فكانت وكيلاً غير شرعي تنظر في مصالح بيزنطة وكان نصارى العرب يوالون البيزنطيين ويتطلعون إلى الحماية والرعاية من القسطنطينية كما كان اليهود والوثنيون والعرب يلوذون بالفرس يطلبون عطف المدائن واستغاث "سيف" بملك الفرس فأغاثه وأرسل لغوثه ٨٠٠ محارب سنة ٥٧٥م فدحر الأحباش وأخرجهم من اليمن وكفى البلاد شر حكامها الإفريقيين ، ونشأ على أنقاض ذلك حكومة مزدوجة وكان الوالى الأسمى فيها (سيف بن ذى يزن) وكان الفرس يتدخلون فى شئون اليمن حتى أخضعوها لسلطانهم إلى أن كان دخول الإسلام فيها(٧٢) .

وهناك من يعتقد بأن الهدف من حملة أبرهة كان هدفاً سياسياً لأن البيزنطيين كانوا يسعون إلى توحيد القبائل العربية في شبه الجزيرة تحت نفوذهم ضد الفرس ويستند هؤلاء على ما أورده "بروكويوس" إذ يقول " أما فيما يختص بحمير فقد كان من المرغوب فيه أن يقيموا قيساً زعيمه على معبد ويسيروا جيشاً منهم ومن المعربين لغزو فارس ، ولم يكن أبرهة يزهد فى استغلال مثل هذه الفرصة لمد نفوذه على بلاد العرب(٧٣) .

وقد ذكر الدكتور جواد على بعض الروايات التى صرحت برغبة الأحباش فى غزو أماكن نفوذ الفرس فى الجزيرة بإيعاز من الروم ، ثم عقب عليها بقوله : فهل أراد بذلك سير أبرهة لفتح مكة وبقية مدن الحجاز ليهاجم من هناك العراق وحدود امبراطورية الفرس وليمهد بذلك الطريق إلى الاتصال بالروم ، أو إنه عنى مهاجمة الفرس من مواضع أخرى تقع فى العربية الجنوبية أو سواحل الخليج(٧٤) .

ثالثاً : البعد الاقتصادى:

لقد كان الطريق التجاري في غرب شبة الجزيرة العربية ذا منزلة كبيرة في ذلك الوقت بما يعدل قيمة قناة السويس في العصر الحاضر ، حيث التوجه من اليمن إلى الشام والعكس. على الجانب الشرقي للبحر الأحمر وهناك فرع للطريق من مكة يتجه

(٧٢) تاريخ العرب (مطول) ١/ ٨٦، ٨٧ .

(٧٣) تاريخ العرب فى عصر الجاهلية ١٧٠ .

(٧٤) المفصل فى تاريخ العرب ٣/ ١٩٧

ناحية الشرق يصل إلى الخليج الفارسى فى ذلك الوقت ثم يتفرع إلى فرعين :

أحدهما : شمالاً حتى بلاد العراق ، ثانيهما : جنوباً حتى بلاد البحرين .

وقد أغنى هذا الطريق عن استخدام البحر الأحمر والخليج الفارسي لأسباب ذكرها المؤرخون منها (أن السفن فى ذلك العهد لم تكن تستطيع استعمال البحر الأحمر المملوء بالجزر التى تجعل الملاحة خطراً عليها كما أن شواطئه قليلة الموانىء وأن به كثيراً من الشطوط الضحلة التى كان اقتراب السفن منها أمراً محفوفاً بالمخاطر[٧٥] .

ولم تكن السفن كذلك تستطيع استعمال الخليج الفارسى بسبب وجود الفرس على ساحله الشمالى وهم أعداء لسكان حوض البحر المتوسط . وعلى هذا أصبحت المواصلات البرية هى الطريق المهم للتجارة عبر البادية بين الشمال والجنوب ثم بين الشرق والغرب[٧٦] .

وقد ذكر أحد المؤرخين أن من أسباب نصرة كسرى لسيف قوله (نظراً للعداء الفارسى البيزنطى ولكون الاحتلال الحبشى لليمن وما يكون وراءه من نفوذ بيزنطى يؤثر تأثيراً سيئاً على الاقتصاد الفارسى من حيث تحويل تجارة الشرق الأقصى إلى أيدى البيزنطيين وحرمان الفرس من الأرباح التى تأتيهم من تجارة التوابل عبر الخليج العربى الفارسى فى ذلك الوقت - إلي المناطق الشمالية ، لوجود منافسين أقوياء إلى جانبهم هذا بالإضافة إلى ما ينجم عن احتلال اليمن من تزايد فى السيطرة السياسية البيزنطية ومن اختلال فى توازن القوى السياسية بين الدولتين العدوتين[٧٧] .

لقد كان لمكة أهمية تجارية عظيمة فهى نقطة التقاء لطرق عدة تأتيها من جميع الجهات من اليمن ومن الخليج العربى ومن الحبشة عن طريق البحر الأحمر ومن مصر وفلسطين وسورية وليس المعلوم على وجه التحقيق متى كان منشؤها . إنما الراجح أن موقعها الهام على طريق القوافل التجارية قد جعل منها من غابر الزمن محطة يقيم فيها

(٧٥) موسوعة التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية ١/ ١٥٣ نقلاً عن عصور الازدهار فى الجزيرة العربية د/ نقولا زيادة .

(٧٦) المرجع السابق جـ١/ ١٥٣ ونسبة إلى : حياة محمد ص ٧٧ د/ محمد حسنين هيكل ، وقريب منه ماورد بصفحة ٨٩ الطبعة السادسة عشر ط ، دار المعارف ــ مصر .

(٧٧) تاريخ العرب القديم ٨٦

رجال القوافل أياماً بسبب إمكان العثور على ماء للشرب فيها. الأمر الذى دعا إلى ارتفاع شأنها وإلى تحويلها من محطة تجارية إلى مدينة زاهرة. . لقد تحولت طرق التجارة من جديد إلى البحر الأحمر منذ استولى الرومان على سورية ومصر قبيل مستهل النصف الثانى من القرن الأول قبل الميلادى وسيطروا على تجارة هذا البحر من خليجى العقبة والسويس. بعد أن قضوا على دولة الأنباط وجعلوا محطتها التجارية تحت سيطرتهم وعلى الدولة التدمرية إذ دمروها فقضوا بذلك على حياتها التجارية، عندئذ بدأت سفن الرومان التجارية تمخر عباب البحر الأحمر فى طريقها إلى الشرق الأقصى، وتمر بالثغور الحجازية فى ذهابها وإيابها ولم تفقد المحطات التجارية البرية ومنها مكة أهميتها. بل زاد نشاطها بعد أن انحطت دول الجنوب العربي وتخلت عن دورها التجارى المرموق فاستلمت مكة وأهلها مقاليد التجارة فى شبة الجزيرة العربية لا سيما وأن العلاقات التجارية بين قريش وبين الأحباش الذين احتلوا اليمن وبينهم وبين البيزنطيين الذين حرضوهم على ذلك كانت حسنة(٧٨).

إن الازدهار التجارى الذى تصيبه شبه حزيرة العرب بعامته ومكة بخاصة كان مرتهناً بطريق الهند فبحسب أن يمر الطريق إلى الهند من الشمال عبر وادى الرافدين - فارس - أفغانستان أو من الجنوب والغرب عبر شبه جزيرة العرب والخليج العربى - الفارسي في ذلك الوقت - واليمن يكون العرب إما فقراء أو أغنياء(٧٩).

والواقع أن مكة قد استفادت من وقوعها على طريق الهند وذلك أن القوافل التجارية الآتية من اليمن ببضائع الهند والذاهبة إليها كانت تمر فيها بوصفها محطة تجارية لابد لها من النزول فيها كما أعان على ازدهار مكة وارتقائها من محطة تجارية إلى مدينة عامرة تدهور العلاقات بين حكام فارس وحكام بلاد الشام البيزنطيين ونشوب حروب طويلة بين الطرفين فى القرنين اللذين سبقا ظهور الإسلام مما أدى إلى تعطيل التجارة بين بلاد الشام والهند عبر إيران وأفغانستان وإلى انتقال النشاط التجارى إلى شبه جزيرة العرب وبخاصة ساحلها الغربى على البحر الأحمر فاتجه المكيون إلى التجارة

---

(٧٨) تاريخ العرب القديم ١٦٨، وقد سمى الخليج الفارسى فى ذلك الوقت بـ" الخليج العربى" سهواً
(٧٩) تاريخ العرب فى عصر الجاهلية ٢٣٨ نقلاً عن دير منغم ٢٧

وانصرفوا إليها بكليتهم لاسيما وأن سقوط اليمن فى يد الأحباش قد أدى إلى خروج مقاليد التجارة من أيدى اليمنيين وانتقالها بطبيعة الحال إلى أيدى المكيين . . . الذين أسهموا فى التجارة العالمية فتاجروا مع مصر والحبشة عبر البحر الأحمر عن طريق ميناء الشعيبة الذي كان ميناء لمكة فى العهد الجاهلي(٨٠) .

وقد اعتمد الروم البيزنطيون على تجارة مكة فى كثير من شئونهم ووسائل ترفهم لاسيما الحصول على الأقمشة الحريرية المزركشة الموشاه ولم يكن بوسعهم الاستغناء عما يأتونهم به . وقد ذكر بعض مؤرخى العرب بأنه كان للبيزنطيين بيوت تجارية فى مكة يستخدمونها للشئون التجارية والتجسس على أحوال العرب(٨١) .

ولقد أدرك الرومان أهمية بلاد الحجاز فأخذوا يتطلعون إلى السيطرة على الطريق التجاري إلى الهند عبر البحر الأحمر وذلك بالاستيلاء على اليمن فاستغلوا تبعية شمال الحجاز للأقباط وسيروا حملتهم بقيادة «اليوس جالوس» استعانوا فيها بفرقة من الأقباط عدتها ألف مقاتل نبطى كما استعانوا بوزير الأنباط ويدعى(سليوس) أو (صالح) ليكون مرشداً لهم ودليلاً عبر مفاوز الحجاز ثم تجددت منذ أيام (جستنيان) فكرة السيطرة على الطريق التجارى إلى الهند ويذكر (بروكبيوس) أن ملك الحبشة المسيحى كان يسعى لفرض حكم مسيحى على بلاد حمير الوثنية وتدخل جستنيان بقصد توحيد جميع الأقطار المطلة على البحر الأحمر ضد فارس للسيطرة بمساعدتهم على حرير العين ولكن فارس التى كنت تسيطر على وادي الرافدين ومصبهما ظلت تحتفظ بمفتاح المواصلات فى آسيا الوسطى على الرغم من المحاولات الفاشلة التي قام بها البيزنطيون لتحطيم الستار الحديدى . ومع أن البيزنطيين أثبتوا نجاحهم فى السيطرة على الطريق البحرى عبر البحر الأحمر بفضل حلفائهم الأحباش الذين استولوا على اليمن فإنهم أخفقوا عندما حاولوا بسط نفوذهم على الحجاز عن طريق الأحباش كذلك . وفشلت حملة أبرهة فشلاً ذريعاً كما فشلت حملة «إيليوس جالوس» قبل ذلك بقرون(٨٢) .

(٨٠) تاريخ العرب القديم ٢٣٨ نقلاً عن جواد علي ٤/ ٢٠٣

(٨١) المرجع السابق ٢٤١ ونسبة إلى الأمالي ٣/ ١٩٩

(٨٢) تاريخ العربي فى عصر الجاهلية ٣٤٢/ ٣٤٣

وكانت قريش تفرض الإتاوات على التجار الغرباء وعلى العرب الذين لا يرتبطون مع قبائل قريش بحلف ومن بين الضرائب التى كانت تفرضهـا ضريبة العشور فكانوا يعشرون من يدخل مكة من تجار الروم. وتشير المصادر العربية إلى وجود عدد من تجار الروم فى مكة نزلوها وأقاموا فيها واتخذ بعضهم موالى لأشراف مكة مثل نسطاس مولى صفوان بن أمية ويـوحنا مولى صهيب الرومى وصهيب الرومى نفسه وكـان مولى لعبد الله بن جدعان ابن عمرو بن كعب. . وكان بمكة قبطاً من مصر ، فقد ذكروا أنه كان يقيم فيهـا نجار قبطى ، وكـان من الروم من أنـدس بين تجار مكة بغيـة التجسس على العرب وتسقـط أخبار الفـرس وصلاتهم بالعـرب كما توافـد على مكة تجار مـن الروم والفرس سـاكنوا المكيين وتحالفـوا مع أثريائهم ومنهم من أقـام بمكة نظير دفع جـزية لحمايته وحفظ أمواله وتجارته ، وكان تجار بـلاد الشام يجلبون القمح والزيت والخمور ومصنوعات الشام إلى مكة(٨٣) .

ويبدو أن اتصال تجار مكـة بالحبشة والصومال كان يتم عن طـريق آخر غير طريق اليمن البرى هو طـريق البحر فقـد كان لمكـة ميناء على البحـر الأحمر يسمى الشعيبة ، فكـان تجار مكـة يستخدمـون هـذا المينـاء والموانىء القريبـة منـه لـلاتصال بـالحبشـة والصومال ومصر أيضاً. . ومن المعروف أن قـريشاً لم تكن تملك سفناً فى البحر الأحمر والأرجح أنهم استخدموا سفناً كانت تعمل لحسابهم(٨٤) .

أبرهة يسير لهدم الكعبة

تبين لنـا مما سبق منـزلة مكـة من الناحيـة السيـاسية والاقتصـادية بـالنسبة للـروم والأحبـاش والفرس كـذلك. إلا أن نأى مكة عـن بلاد فـارس وقربها من الحبشـة فى اليمن ومقابلتهـا لمصر - الخاضعة لسلطان الروم - على شـواطىء البحر الأحمر وإرادة الروم السيطرة على البحر الأحمر بشاطئيـه في مقابل سيطرة الفرس على الخليج الفارسي بشاطئيـه كل ذلك هو الذي دفع الأحبـاش إلى محاولة الاستيلاء على مكة مـدفوعين - قبل ذلك كله - بالدافع الدينى.

(٨٣) تاريخ العرب فى عصر الجاهلية ٣٦٠

(٨٤) تاريخ العرب فى عصر الجاهلية ٣٦٤ نقلاً عن أحمد ابراهيم الشريف مكة والمدينة ص ٢١ .

ويبـدو من الجيش الذي سـاقه أبـرهة وطلبـه المدد من النجاشي وتخصيص الفيلـة بالـذكر على وجـه الخصوص أن الأمـر قد أخذ مـأخذ الجد من قبل أبرهـة حتى يحقق الأمل الذى أعلن عنه سابقاً للنجاشي «إني بنيت لك أيها الملك كنيسة لم يبن مثلها لملك قبلك ولست بمنته حتى أصرف إليها حج العرب».

وأثناء توجه أبرهة إلى مكـة خرجت بعض القبائل لحربه حتى تصده عن البيت إلا أن قـوة جيش أبـرهــة قــد فتكت بها ومكنت أبـرهــة من الاستيــلاء على كثير من أمتعتها(٨٥).

ويقال أن أبرهـة قد تخوف من الاستيلاء على البيت عنوة لعلمه بمنـزلة هذا البيت عند اللـه فحرص على أن يكـون الاستيلاء سلماً ولذلك أرسـل إلى حماة هذا البيت كى يسلموه دون قتـال ، وكانت المفاجأة أن عبـد المطلب قد عـدل عن إجابة أبـرهة بشأن البيت الحرام إلى طلبه منـه أن يرد عليه إبله التـى استاقتها خيله حين السير إلى مكـة مما أثار استغـراب أبرهـة حتى إنه أنكر على عبـد المطلب ذلك قائلاً لترجمانـه قل له كنت أعجبتنى حين رأيتك ثم زهدت فيك حين كلمتنى . أتكلمنى فى مائة بعير أصبتها لك وتترك بيتاً هو دينك ودين آبائك قد جئت لهدمـه لاتكلمنى فيه . فرد عليه عبد المطلب قائلاً أنا رب الإبل وللبيت رب يحميه(٨٦).

يقول الشيخ أبو زهرة : كان هذا الكـلام السهل اللين يخفى فى نفسه إنذاراً شديداً لرجل كتابى نصرانى ، لأنه بهذا الكلم اللين ينبهـه إلى أنه لا يحارب أحداً من أهل مكة وإنما يحارب اللـه ويهدم بيتاً بنـاه بأمـر الله إبـراهيم - عليـه السلام - . . . ففى هـذا الكلام تهديد بحرب لم يألفها ولم يعرفها وهى حرب الله وحرب أبى الأنبياء(٨٧).

ويبدو على هذه الرواية سمة الـوضع والتكلف لإعلاء شأن مكة والحرم عند أبرهة مع أن مقدمـات الإعداد والاستعداد لا تـدل على أدنى قدسيـة لهذا البيت فى نظر ذلك النصرانى . فلقـد أتى بالخيـول والبغال يمتطيهـا الجنود باعتبـارها مـن وسائل الحرب

(٨٥) الكامل ١/ ٤٤٢ والبداية والنهاية ٢/ ١٧٠
(٨٦) الكامل ١/ ٤٤٤ والبداية والنهاية ٢/ ١٧١
(٨٧) خاتم النبيين لأبى زهرة ١/ ١٣١

وأتى بـالفيلـة لهدم ذات الحرم كما أن الروايـة التى ذكـرهـا ابن كثير ومفادهـا أن عبـد المطلب أراد أن يصالح أبرهة على ثلث أموال تهامة على أن يرجع عن البيت فأبى[88] تبطل كون الرغبة إلى السلم أقرب منها إلى الحرب .

نهاية الحملة وأثرها على النصارى فى غرب الجزيرة

لقد شاءت الأقـدار أن يكون نصر الله لأهل مكة على الأحبـاش على غير ماجرت به العـادة عند العرب بمثل ما كـانت الفيلة فى المعركـة تمثل سلاحاً لم يعرفـه العرب فى ذلك الوقت ولا قبل لهم به . وقد صور القرآن الواقعة بدءاً ونهاية أبلغ تصوير من باب إظهـار المنـة على الـرسـول ﷺ وعلى العـرب قـال تعـالى : « أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ ﴿١﴾ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِى تَضْلِيلٍ ﴿٢﴾ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ﴿٣﴾ تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ﴿٤﴾ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ » وهنـا تذهب النفس كل مـذهب فى المقارنـة بين عظم الفيل وزناً وقوةً ورهبـةً وبين ضآلة الطير وضعفـه . . إلخ إنها قدرة الله .

وبهذا يتبين لنـا أن السلاح الـذى هـزم به أصحـاب الفيل كـان خارجـاً عن دائرة المألوف وأن الهلاك كـان بصورة غير معهودة . سواء أكـان الهلاك بالجدرى[89] أم بذات الحجارة وما استودع الله فيها من قدرة على إهلاك من أصابته .

ولكن الذى لا خـلاف عليه أن أهل مكـة لم يستخدموا السيف فى هـذه الغزوة ولم يـواجهوا الأحبـاش لضعف قـوتهم وقلة ذات يـدهم ولتقـدم أسلحة الأحبـاش على أسلحتهم مع إيمانهم بأن الحرب حرب صليبية ضـد الله وضد بيته بدليل مـا أنشده أبو طالب ، ومن قصيدته :

لا غلبـــــن صليبهـــــم	ومحالهم أبــــــداً محالــك
وانصر على آل الصليـــــب	وعـــابـــديـــه اليـــوم آلك[90] .

(88) البداية والنهاية ٢/ ١٧٢

(89) سمط النجوم العوالى ١/ ٢٣٢ وتاريخ العرب فى عصر الجاهلية ١٦٨ وابن هشام ١/ ٥٦ وابن سعد ١/ ١٣٢٢

(90) سمط النجوم العوالى ١/ ٢٣٠ وتاريخ الطبرى ٢/ ١٣٥ والبداية والنهاية ٢/ ١٧٣ .

أثر الهزيمة فى مكة (للأحباش) على النصرانية :

١ ـ كانت نتائج تلك الهزيمة إيجابية لأهل مكة بكل ما تحمله الكلمة من معنى حيث عظم شأن الحرم وشأن قريش وشأن عبد المطلب وشأن مكة ، وفشا الأمر عند العرب أجمع فازدادوا تقديراً وتعظيماً لحرمة البيت .

٢ ـ بقى النصرانى فى مكة على نصرانيته والوثنى على وثنيته والحنيفى على حنيفيته ، حيث انتفى عامل الإكراه ، ولم يستطع الأحباش صرف العرب للحج إلى القليس باليمن .

٣ ـ ضعف شأن الأحباش بهذه الهزيمة وسقطت هيبتهم وازذرى الناس بهم وخاصة بعد وفاة أبرهة الأشرم وتولى يكسوم ابنه .

٤ ـ تولدت روح التحرير لدى أهل اليمن وتجرأوا على طرد الأحباش بعد حكم دام نصف قرن تقريباً . ففي سنة ٥٧٥ م - أى بعد هزيمة الأحباش فى مكة بأربعة أعوام ، استطاع سيف بن ذى يزن أن يلتمس الأسباب لطرد الحبشة من اليمن فلما يسرت له الأسباب حاربهم وانتصر عليهم وقتل معظمهم واستبقى القليل منهم خدماً وعبيداً إلا أنهم غدروا به فى رحلة كان يقوم بها وقتلوه .

٥ ـ علم الروم بأمر الغزو ونتائجه ، وقد ترك العلم بهذا النصر فى أنفس المستشارين لحكام النصارى أثراً كبيراً فى الخوف من حرمة هذا البيت بعد أن تأكد لهم أن تبع الحميرى مالك اليمن - حين أراد غزوه وهدمه صرفه الله عنه حيث أظلمت الدنيا عليه فيه ثلاثة أيام لم ير فيها شيئاً فظهرت حرمة البيت له فكساه وتركه(٩١) . كما أن الأحباش حين أرادوه بسوء كانت عاقبتهم أسوأ من ذى قبل ، ولذلك عندما رجع عثمان بن الحويرث إلى قيصر يشكو إليه ما وجده من أهل مكة وامتناعهم عن قبول النصرانية ، كتب قيصر له إلى ابن جفنة ملك عرب الشام ليجهز معه جيشاً لحرب قريش فعزم على ذلك فكتبت إليه الأعراب تنهاه عن ذلك لما رأوه من عظمة مكة وكيف فعل الله بأصحاب الفيل . فكساه ابن جفنة قميصاً مصبوغاً مسموماً فمات من سمه(٩٢) .

---

(٩١) البداية والنهاية ٢/ ١٦٤

(٩٢) البداية والنهاية ٢/ ٢٤٣

الآثـــــار

استطاع النصارى أن يدخلوا المسيحية إلي شبه الجزيـرة العربية إلا أن وجودها كان متفاوت الآثار ، فبينما دانت بعض البلـدان في الشمال بالنصرانية كالغسـاسنة والمناذرة والرهـا ونصيبين وإربل وسلوقيـة وجدنـا من شرق الجزيرة من يـدين بها كالبحـرين وعمان ومن جنوبها اليمن ونجران وعدن .

كما وجـدنا بعض القبـائل كذلك مثل تغلب وبطـون بكربن وائل وطيىء ودومـة الجندل تعتنقها ومن مشاهير العرب من دان بها وقد أشار (لويس شيخو) فى موسوعته (شعراء النصرانية فى الجاهلية والإسلام) إليهم ، وإن وجه بعض النقد إلى ما كتبه هذا المستشرق وينبغى أن لا ننسى أن المسيحية كانت تحل محل بعض الديـانات وأحياناً يتم الجمع بين المسيحيـة والوثنية لـدى الشخص الواحـد. ويكفى أنها عرفـت في صدارة المعتقدات التى وجدت فى شبه الجزيرة كالوثنيـة واليهودية وعبادة الكواكب والملائكة وبعض الظواهر الطبيعية حتى كان الإسلام الذى طهر شبه الجزيرة من كافة المعتقدات إلا التوحيد الخالص لله رب العالمين .

أهم نتائج البحث

١ ـ لشبه الجزيرة أهمية بالغة عبر التاريخ من ناحية الموقع جعلت القوتين المعاصرتين لها قبل الإسلام تتطلعان إلى السيطرة عليها بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

٢ ـ يؤمن النصارى بعالمية المسيحية وما لم نتعامل معهم على هذا الأساس فسوف نخسر الجولات الدائرة معهم.

٣ ـ نمت إرادة إخضاع شبة الجزيرة للدولة الرومانية المسيحية فى القرن السادس على وجه الخصوص وسلكوا من أجل ذلك سبلاً عدة منها (الغزو - الأحلاف- المنصرين).

٤ ـ كانت الرغبة فى تطويق شاطىء البحر الأحمر نصب عين الدولة الرومانية فى هذه الفترة كرد فعل لتطويق الفرس لشاطىء الخليج العربى (الفارسى فى ذلك الوقت).

٥ ـ كانت النصرانية فى شبه الجزيرة خاضعة من طرف خفى - للنصرانية فى بيزنطة. فضلاً عن حماية قيصر الروم للمسيحية فى شبه الجزيرة وبخاصة منطقتى الشمال والجنوب.

٦ ـ لم يستخدم الرومان فرداً من بلادهم فى الحروب التى تمت فى اليمن أو غزو مكة وإنما استعانوا بالأحباش ومن قبل من العرب واكتفوا بالدعم المادى فقط.

٧ ـ لم يقبل الرومان نصر الوثنين على المسيحيين فى تلك الديار بمثل مافعل قيصر مع سيف بن ذى يزن قائلاً له : ليس حسناً فى ديننا أن يخرج بعضنا على بعض.

٨ ـ فشت النصرانية فى كثير من مناطق شبه الجزيرة وبخاصة الشمال والجنوب والشرق.

٩ ـ لمكة منزلتها الدينية عند الله وعند الناس (العرب قبل الإسلام). وقد كان لهزيمة أبرهة كبير الأثر فى تحرك أهل اليمن لطرد الأحباش من بلادهم.

١٠ ـ كل فصل فى معالجة القضايا السابقة يجعلها قاصرة، فلا إمكانية لفصل الباعث السياسى والاقتصادى عن الباعث الدينى حين الحديث عن فتح اليمن (غزوها)، أو إرادة (غزو مكة).

١١ ـ الإسلام هو الذى وحد سكان شبه الجزيرة بعد فرقة عبر تاريخها وحررها من النصرانية ورد عادية الفرس فضلاً عن إكسابها مكانة فوق مكانتها وقدراً فوق قدرها.

أهـــم المراجـــع

القرآن الكريم

الكتاب المقدس

١ ـ ابن الأثير : محمد بـن محمد بن عبـد الكـريم الشيبانى الكـامل فى التـاريخ ط دار صادر بيروت ١٩٧٩ م.

٢ ـ ابن الربيع الشيبـانى عبد الـرحمن بن على بن محمـد حدائق الأنـوار في سيرة النبى المختار ط إدارة إحياء التراث الإسلامى - قطر ١٩٨٢ م.

٣ ـ ابن جرير الطبرى محمد بن جرير الطبرى تاريخ الأمم والملوك - ط دار المعارف - مصر ١٩٦٠ م.

٤ ـ ابن كثير أبو الفدا عماد الدين بن كثير البداية والنهاية - ط مكتبة المعارف - بيروت ط ٤ سنة ١٩٨١ م.

٥ ـ ابن هشام السيرة النبـويـة ط ٣ دار إحياء التراث العـربى بيروت - ١٩٧١ تحقيق الإبيارى.

٦ ـ أبو زهرة الإمام محمد أبو زهرة خاتم النبيين - مؤسسة دار العلوم - لحساب إدارة إحياء التراث الإسلامى قطر.

٧ ـ أحمد شلبى (دكتور) مـوسوعة التاريخ الإسلامى - مكتبـة النهضة المصرية ط ١١ سنة ١٩٨٤ م.

٨ ـ تـوفيق برو (دكتـور) تاريخ العـرب القديم ط - دار الفكـر - دمشق ط ١٠ سنة ١٩٨٤ م.

٩ ـ جرجى زيدان العرب قبل الإسلام ط دار مكتبة الحياة - بيروت.

١٠ ـ سيد عبـد العزيز سالم (دكتور) تاريخ العـرب فى عصر الجاهلية ، ط دار النهضة العربية - بيروت سنة ١٩٧١.

١١ ـ عبد الملك بـن حسين بن عبد الله سمط النجوم العـوالى فى أنباء الأوائل والتوالى
- ط السلفية مصر سنة ١٣٧٩هـ

١٢ ـ فيليـب حتى تاريخ العــرب (مطـول) ط ٣ سنـة ١٩٦١م. دار الكشاف للنشر
والطباعة والتوزيع.

١٣ ـ محمد الفيومى (دكتور) فى الفكر الدينى الجاهلى - ط. دار القلم - الكويت ط٢
سنة ١٩٨٠ م.

١٤ ـ محمـد نبهان الخباز الاصطفاء فى سيرة المصطفى - إدارة إحيـاء التراث الإسلامى
- قطر سنة ١٩٨٦ م.

١٥ - محمد بن يـوسف الصالحى الشامى سبل الهدى والرشـاد فى سيرة خير العباد -
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - مصر ١٩٨٤ .

مقاصد علم الاقتصاد الإسلامي

د. جمال الدين عطية
قسم القانون

١ـ مقدمة عن المقاصد الشرعية

١ ـ يعد بحث مقاصد الشريعة من أهم مباحثها ولعل من أهم ماوصلنا مما كتب في هذا الموضوع من السابقين ما كتبه حجة الإسلام الغزالى (٥٠٥هـ) في كتابه «المستصفى» وعز الدين بن عبد السلام (٦٦٠هـ) في كتابه (قواعد الاحكام في مصالح الأنام) والإمام القرافي (٦٨٤هـ) في كتابه «الفروق» وسليمان الطوفي اثناء شرحه لحديث لا ضرر ولا ضرار ضمن شرح الاربعين النووية (انتهى من تأليفه سنة ٧١٣هـ)، والامام الشاطبي (٧٩٠هـ) في كتابه «الموافقات»

كما كتب من المعاصرين في الموضوع الشيخ محمد الطاهر بن عاشور كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية»، والدكتور مصطفى زيد كتاب« المصلحة في التشريع الاسلامي» والدكتور محمد سعيد البوطي كتاب« ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية»، والدكتور حسين حامد حسان كتاب «نظرية المصلحة في الفقه الاسلامي» ، وعلال الفاسي كتابه «مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها» وغيرهم . .

٢ ـ وأهم ما يستوقفنا ـ فيما يتعلق بموضوعنا مقاصد الاقتصاد الاسلامي ـ هو ذلك التطور او التطوير الذي أدخله الشيخ محمد الطاهر بن عاشور على الموضوع اذ لم يكتف ببحث المقاصد العامة للشريعة كما فعل السابقون ممن اشرنا اليهم وانما توسع في استخراج مقاصد الشريعة في كل قسم من اقسامها كالعبادات والاحوال الشخصية والمعاملات المالية والعقوبات فقد أورد مثلا في قسم العقوبات ما خلاصته أن مقاصد العقوبات ثلاثة :

(١) تأديب الجاني .

(٢) إرضاء المجني عليه .

(٣) زجر المقتدى بالجناة .

وكمثال آخر مما أورده أن مقاصد الشريعة في الأموال خمسة :

(١) رواج الامول وهو دورانها بين أيدي اكثر من يمكن من الناس بوجه حق .

(٢) وضوح الاموال .

(٣) حفظ الأموال .

(٤) ثبات الأموال .

(٥) العدل في الأموال .

إلى آخر هـذا الجهد الذي بذلـه في كتابه حيث يجد الراغب في الاستـزادة تفصيل ما تحدث فيه واستنبطه من احكام الشريعة .

ولم يقف الشيخ ابن عـاشـور عنـد حـد البحث في مقـاصـد الاقسـام الكبرى من الشريعة ولكنه تابع قدر امكانه البحث في المقـاصد الفرعية حتى وصل الى بيان مقاصد الاحكام الفرعية .

٣ ـ ومن نـاحية اخرى فقـد تطورت الكتابـة في المقاصد الشرعيـة وتبلورت الى دوائر ثلاث مرتبة في الكلية والجزئية بحيـث يندرج الجزئي منها في الكلى ، وهو مايؤول بالاحكـام الشرعية كلهـا إلى الإنخراط في هـذه الدوائر الثـلاث في انطوائهـا على المقاصـد ليحقق كل حكم مقصدا جزئيـا ، ثـم يحقق بواسطته ماهـو أعلى منه إلى نهاية الدوائر .

وتشتمل الدوائر العليـا من المقاصد على مايـرجع إلى حفظ «نظام الأمة واستـدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان»

وتشتمل الدائرة الثانية على ماينـدرج تحت ذلك من مقاصد كلية خمس هي : حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ النسل وحفظ المال مراعاة فيها لآحاد الأفراد من الناس ولعموم الأمة على حد سواء .

وتشتمل الدائرة الثالثة على مادون ذلك من مقـاصد تتعلق بآحاد الأحكام الشرعية مما يسمى بعلل الأحكام[١] .

ونلاحظ هنـا اشتمال الدوائر الاولى والثانيـة على المقاصـد المتعلقة بالجماعـة ، وهو

---

(١) ابن عـاشور في مقـاصد الشريعـة ص ٦٣و١٠٨ ، والدكتـور عبد المجيـد النجار في مسـالك الكشف عن مقاصـد الشريعة بمجلة العلوم الاسلامية الصادرة عن جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة ص ٢٦ .

تطور هـام بعد أن كانت الكتـابة في مقـاصد الشريعة منحصرة فيما يتعلق بـالأفراد من المقاصد الخمسة المعروفة .

وقـد انضم كل من الشيخ محمـد الغزالى والـدكتور يـوسف القـرضاوي إلى هـذا الإتجاه، واقترح إضافة الحريـة والمساواة والعدالة تحت عنوان مقاصـد الشريعة المتعلقة بالجماعة[٢] .

وهذا التطور في بحث المقاصد الشرعيـة جدير بأن يتابع وأن يجدد فيه البحث لا في مجال الأقسام التقليدية في الشريعـة فحسب وإنما كذلك فيما استجد من العلوم التي بين أيدينا سواء في ذلك العلوم الإنسانية والإجتماعية أو العلوم الطبيعية والتطبيقية .

وقبل أن نـزيـد القول في هـذا التطـويـر لمجالات البحث في المقـاصـد، يحسن أن نتحدث عن ثبوت المقاصد ومناهج التوصل إلى تحديدها :

٤ ـ فأما مـن حيث ثبوت مقاصد الشريعة فقـد رتبها ابن عاشور من حيـث ظهورها وخفاؤها في الأحكام إلى ثلاث مراتب :

(أ) مرتبـة تكون فيهـا العلل في أعلى مرتبـة من الظهور حيـث تكون منصـوصا عليها أو مؤمئا إليها .

(ب) ومرتبة تكون فيها خفية ولكنها تستنبط بالاجتهاد .

(ج) ومرتبة تكون فيها خفية بحيث لايهتدي اليها[٣] .

٥ ـ وقد بين ابن عاشور أن مقاصد الشريعة منهـا ماهو قطعي ومنها ماهو ظني ولكنه جعل غاية الأصـوليين والفقهاء أن يتحروا شديد التحـري في تعيين المقاصد وأن يجدوا بذلك ثلـة من المقاصـد القطعية أو الظنية القـريبة من القطع ليتخـذوا منها أصـلا يصار إليـه عنـد الجدل والاختلاف في الفقـه، ثم يكـون الجهد بعـد ذلك متواصلا بالبحـث والاجتهاد بالقطعيات[٤] وهو مايفهم منـه أن ابن عاشور وأن

(٢) د. يوسف القرضاوي في : سمنار سنن الله في الآفاق والأنفس. . القاهرة ص٩٠ .

(٣) ابن عاشور في مقاصد الشريعة ص ٤٥ .

(٤) ابن عاشور في المقاصد ص ٤٠ ومابعدها .

كـان يعتبر أن المقاصـد منها مـايـدخل في دائرة الظن إلا أن هذه الظنيـة يمكن أن تضيق بالنظـر والاجتهاد الذي تقـوم به الاجيـال المتعاقبة، ولعل هـذا المعني هو الذي عناه في مقدمة كتابـه«المقاصد» حينما اقترح تأسيس علم المقاصد منتخبا من نصوص الفقه ليكون علما أصوله قطعية(٥).

٦ ـ وقـد بحث كل من الشـاطبي وابن عاشـور في مشكلة ظـاهر النص وبـاطنه وهما بصدد البحث عن مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة.

فخلص الشـاطبي إلى اختيـار منهج يقـوم على اعتبـار الأمرين جميعـا: ظـواهـر النصـوص ومعـانيهـا على وجه لايخل فيـه المعني بـالنص ولا بـالعكس لتجـرى الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض(٦).

اما ابن عاشـور فقد خلص إلى أن المقاصد تلتمس من بين ظواهـر النصوص ومما يحف بها من سياق الكلام ومقـام الخطاب مبينات من البساط وحـافات القرائن، فتلك كلها معينات على تعيين المقاصد(٧).

٧ ـ اما تفصيل منهج الشاطبي فيمكن تلخيصه في المسـالك الأربعة التي حددها لبيان المقاصد على النحو التالي:

المسلك الأول: تبين المقصد الالهي من مجرد الأمر والنهي الواردين في النصوص.

المسلك الثاني: ألا يقتصر على مجرد الأمر والنهي بل يتعدي ذلك إلى اعتبار العلل في الأمر والنهي.

المسلك الثـالث: أن المقاصـد منها الأصلي ومنهـا التـابع المؤكد لـه واذا ما كـان المقصـد الأصلي معلومـا فـان المقاصـد المؤكـدة له وهـي الأكثر وجـودا في واقع الأحكام تعرف بمقايستها بالمقصد الأصلي، فما كان مؤكدا له مقويا لحكمته فهو مقصد شرعي وما كان مناقضا فهو ليس بمقصد شرعي.

المسلك الرابع: وهو مسلك تعرف بـه مقاصد الشريعة في عدم الفعل لا في الفعل

---

(٥) ابن عاشور في المقاصد ص ٨، وعبد المجيد النجار في بحثه مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة ص ٣٥, ٣٦.

(٦) الشاطبي في الموافقات جزء ٢ ص ٢٩٠.

(٧) ابن عاشور في المقاصد ص ٢٧و٢٨.

اي في سكوت الشارع عن الحكم مع وجود معني يقتضي ذلك الحكم[8] .

٨ ـ اما ابن عاشور فقد فصل في مسالك الكشف عن المقاصد في طرق ثلاثة يمكن تلخيصها على النحو التالي :

الطريق الأول : باستقراء أدلة الأحكام الشرعية بحيث يفضي ذلك الاستقراء الى أن جملة منها اشتركت في علة واحدة فيحصل من ذلك يقين بأن تلك العلة التي اشتركت فيها الأحكام هي مقصد الشارع ، وكذلك إذا ما تحصلت لدينا علل عديدة للأحكام وأصبحت معلومة لدينا بطرق مسالك العلة فإننا نقوم باستقراء لتلك العلل فاذا ما وجدنا عدداً كبيراً منها يشترك في الدلالة على حكمة واحدة ايقنا ان تلك الحكمة هي مقصد شرعي أصلي يتنزل من تلك العلل منزلة المفهوم الكلي الذي يحصل باستقراء جزئياته .

الطريق الثاني : هو الاستخلاص المباشر لمقاصد الشريعة من تصريحات القرآن الكريم .

الطريق الثالث : هو الاستخلاص المباشر من السنة المتواترة[9] .

وقد انتهى د . النجار من مقارنة مسالك الشاطبي وابن عاشور إلى أن مارسمه الشاطبي ينحو منحى الجزئية وما رسمه ابن عاشور يعتبر مرحلة ثانية مبنية على الأولى وهي تنحو منحى التنظير والتقنين[10] .

— والذي يتبين من استعراض هذه المسالك التي اعتمدها كل من الشاطبي وابن عاشور هو انهما قد استخدما كلا من منهج الاستنباط من النصوص والاستقراء لها ولعللها والحكمة منها توصلا بالمنهجين جميعا إلى استخراج المقصد الشرعي .

٩ ـ وإذا كنا بصدد محاولة التوصل إلى تحديد المقاصد الشرعية للعلوم الحديثة وعلى وجه الخصوص العلوم الإنسانية والاجتماعية فإننا ينبغى أن نأخذ بالاعتبار أن

---

(٨) الشاطبي في الموافقات جزء ٢ ص ٢٩٠ ، ٢٩٣ ، ٣٠٣ـ٣٠٦ .

(٩) ابن عاشور في المقاصد ص ١٩ ـ ٢٨ .

(١٠) الدكتور النجار ص ٤٩ .

هـذه العلوم إلى جـانب الأحكـام الشرعية الخاصـة بكل منهـا والتي هي بمثابـة الضوابط الشرعية المعيارية للعلم ـ تحتوي على مجموعة من القوانين والسنن التي تحكم الظواهر الإنسـانية والاجتماعية المتعلقة بالمجال الذي يـدرسه هذا العلم أو ذاك، وهذه القوانين أو السنـن انما هي بيان للطبيعة الإنسانيـة والاجتماعية وبيان العلاقـة السببية بين الظواهر محل الـدراسة ومن ثم يكون من الـلازم أن نستخدم المناهج المناسبة للتعرف على المقصد الشرعي للعلم بشقيه المعياري والموضوعي.

١٠ـ ولعل هــذا المـزج بين مقصد الشريعـة في كل مـن الشقين الموضـوعي والمعياري يذكـرنا بتعريف الإمـام الشاطبي لمقصـد الشريعة بأنه «إخـراج المكلف من داعية هواه ليكون عبدا لله اختيارا كما هو عبـد لله اضطرارا» أي أن مقصد الشريعة هو ايجاد الانسجام بين سلـوك الإنسان وتصرفاتـه الاختياريـة المحكومة بـالضوابط المعيـارية وبين السنـن والقوانين النفسيـة والاجتماعيـة والكونيـة التي تحكم هـذا الكون.

١١ـ والاصل في الإسلام هـو طلب العلم النافع والرسول الكـريم ﷺ كان يتعوذ من علم لاينفع، وحتى نتعـرف عما إذا كان العلم نـافعا أو غير نـافع فلا منـاص من بحث مقاصده وأهدافه وتتبع نتائجه وآثاره وتطبيقاته.

١٢ـ والبحث في مقـاصد العلوم مــن الناحيـة الشرعية يستدعى بـالضرورة ان تـربط بالمقاصد العامـة للشريعة والتي لايختلف العلماء في أنها تدور حول تحقيق مصالح الناس وأن مقصـود الشرع في الجملة تحقيق خمسة أمـور هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال وأن كل مــا يتضمن حفظ هـذه الأصـول الخمســة فهـو مصلحة وكل مـايفوت هذه المصلحـة فهو مفسدة ودفعـه مصلحة، والبحث في المقاصد الشرعية لكل من العلوم في ضوء هذه المقاصد العامة مع ربطها بها يؤدي في النهايـة إلى تصور كلي شامل لفكـرة المقاصد الشرعيـة اجمالا وتفصيلا في نسق عقلي وشرعي واضح.

١٣ـ كما أن البحث في المقاصد الشرعية لكل علم من العلوم هو حجز الزاوية في فلسفة

هذا العلم وبـانجاز هذه الفلْسفـة بكافة مباحثهـا الأخرى تتضح المعالم الـرئيسية للعلوم الإسلامية الشرعيـة والإنسانية والكونية بكافة فـروعها وتتميز بذلك عن نظيراتها من العلوم القائمة على فلسفة غربية مادية .

١٤ـ من هذا المنطلق أتناول البحث في مقاصـد علم الاقتصاد الإسلامي وأفرق في هذا الصدد بين ثلاثة مباحث رئيسية لتوضيح الرؤية وإزالة اللبس :

(١) المقاصد الشرعية للأفراد في المجال الاقتصادي ، في دائرة الاقتصاد الجزئي .

(٢) المقاصد الشرعية للمجتمع في المجال الاقتصادي ، في دائرة الاقتصاد الكلي .

(٣) مقاصـد علم الاقتصاد الإسـلامي الجامعة بين الـدائرتين السابقتين حيث أن النظام الاقتصادي هو موضوع علم الاقتصاد .

٢ـ المقاصد الشرعية للأفراد في المجال الاقتصادي[(١١)].

وإذا استعرضا النصوص نستلهم منها المقاصد الشرعية للأفراد في المجال الاقتصادي نستطيع ان نخرج بوضوح بالعناصر التالية:

١ ـ رسم الإسلام طريقا وسطا بين حياة الدنيا وحياة الآخرة: عن أنس بن مالك قال قال رسول الله ﷺ «ليس خيركم من ترك دنياه لآخرته ولا من ترك آخرته لدنياه حتى ينال منهما فان كل واحدة منهما مبلغة إلى الأخرى ولاتكن كلا على الناس[(١٢)]».

وكان رسول الله ﷺ كما روي عنه ابو هريرة يقول «اللهم اصلح لي دنياي التي فيها معاشي واصلح لي آخرتي التي إليها منقلبي[(١٣)]».

٢ ـ رسم الإسلام اطار سعي الفرد في مسائل المال بين سلامة المصدر وسلامة الانفاق: «عن أبي برزة الأسلمي قال: قال رسول الله ﷺ «لاتزول قدم ابن آدم يوم القيامة من بين يدي ربه عز وجل حتى يسأل عن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه[(١٤)]».

٣ ـ إن الإسلام دعا إلى العمل لتحصيل المال والسعي في طلب الحلال من الرزق:

---

(١١) يمكن ان نشير في هذا الصدد الى بعض المراجع التراثية التي عالجت هذا الموضوع وفي مقدمتها:

١ـ كتاب(الاكتساب في الرزق المستطاب) للامام محمد بن الحسن الشيباني (٢٣٤هـ) وقد عالج هذا الكتاب موضوع الكسب فكتب عن تعريفه وفوائده وانواعه والاشتغال به ومراتبه وعن الغنى والفقر وما تقوم به ابدان اولاد آدم أي الحاجات الاقتصادية كما تكلم عن العمل والزهد وآخذالصدقة ومعطيها.

٢ـ كتاب (اصلاح المال) لابي بكر بن ابي الدنيا (٢٨١هـ) والذي تكلم فيه عن فضل المال واصلاحه واخذ المال من حقه والرفق في المعيشة وحسن التدبير والاحتراف وافاضل التجارات والمذموم من التجارة كما تكلم عن القصد في المال والمطعم والملبس وعن كثرة المال والفقر.

٣ـ كتاب (الاشارة الى محاسن التجارة) لابي الفضل جعفر بن علي الدمشقي(من علماء القرن السادس الهجري) وقد تحدث فيه عن حقيقة المال وبيان اقسامه والحاجة اليه كما تكلم عن النقود والثمن والقيمة واسباب كسب الملكية والصنائع والعلوم ووسائل حفظ المال.

(١٢) أورده السيوطي في الحاوي للفتاوي ٢/ ٨٩, ١١٠ والعجلوني في الكشف ٢/ ٢٣٨.

(١٣) اخرجه مسلم في صحيحه ٤/ ٢٠٨ والنسائي في سننه ٣/ ٧٣ واحمد في مسنده ٤/ ٣٩٩.

(١٤) اصلاح المال لابن ابي الدنيا ٣٠، اخرجه الترمذي في سننه ٤/ ٦١٤ بزيادة . . حتى يسأل عن عمره فيم افناه وعن علمه فيم فعل وعن ماله من ابن اكتسبه وفيم انفقه وعن جسمه فيم ابلاه. وقال هذا حديث حسن صحيح.

« ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ » «الملك : ١٥»

روي الإمام أحمد عن الزبير بن العوام قال ، قال رسول الله ﷺ « لأن يحمل الرجل حبلا فيحتطب به ثم يجيء فيضعه في السوق فيبيعه ثم يستغني به فينفقه على نفسه خير له من أن يسأل الناس اعطوه أو منعوه(١٥) .

٤ ـ وقد أكد الإسلام على أن يكون مصدر المال حلالا بالعديد من النصوص : فعن أبي سعيد الخدري قال ، قال رسول الله ﷺ «من يأخذ مالا بحقه يبارك له فيه ومن يأخذ مالا بغير حقه فمثله مثل الذي يأكل ولايشبع(١٦)» .

وعن أبي هريرة رضي الله عنه «أن الله طيب لايقبل ألا طيبا وان الله عز وجل أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين فقال « يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُوا۟ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ » «المؤمنون : ٥١» وقال تعالى : « يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ » «البقرة : ١٧٢» قال ثم ذكر عبدا اشعث أغبر يطيل السفر رافعا يديه يارب يارب ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذي بالحرام فانى يستجاب لهذا(١٧) .

٥ ـ وقد جعل الإسلام طلب المال واكتسابه تحقيقا لمهمة خلافته في الأرض ليستعين به على عمل الخير .

قال الله تعالى« وَأَنفِقُوا۟ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ » «الحديد : ٧» « وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ » «النور : ٣٣» .

٦ ـ ولما كان المال له وظيفته الاجتماعية وليس هدفا في حد ذاته فقد وردت النصوص بالنهي عن اكتنازه أي امساكه عن التداول :

« وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

(١٥) رواه مسلم والترمذي، والفتح الرباني في ترتيب مسند احمد ١٥/ ٢ .

(١٦) اخرجه مسلم في صحيحه ٢/ ٧٢ من حديث طويل، والنسائي في سننه ٥/ ٦٠ ، وابن ماجة في سننه ٢/ ١٣٢٣ من حديث طويل، وأحمد في مسنده ٣/ ٧ من حديث طويل .

(١٧) اخرجه مسلم في صحيحه ٢/ ٧٠٣ ، والسيوطي في الدر المنثور في التفسير بالمأثور ١/ ١٦٨ , ٥/ ١٠والقرطبي في تفسيره ١١/ ٦٩ والمنذري في الترغيب والترهيب ٢/ ٥٤٥ .

﴿ يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ ﴾ «التوبة : ٣٤ و٣٥».

«وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُم بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ » «آل عمران : ١٨٠».

٧ ـ في هذا الاطار الذي حث فيه الإسلام على كسب المال وعلى عدم اكتنازه تحدد علاقة المؤمن بالمال علاقة وسيلة يستعين بها على بلوغ هدفه لاغاية ينشغل بها :

عن عمرو بن العاص قال : قال رسول الله ﷺ «نعم المال الصالح للمرء الصالح[١٨]».

وعن عبد الله بن حبيب عن عمه قال : قال رسول الله ﷺ «لا بأس بالغنى لمن اتقي الله عز وجل، والصحة لمن اتقى الله عز وجل خير من الغني، وطيب النفس من النعم[١٩]».

وعن خالد بن معدان وضمرة بن حبيب أن النبى ﷺ قال : «من كثر ماله كثر همه ومن كثر همه افترق قلبه في أودية شتى فلم يبال الله عز وجل أيها سلك، ومن كان همه هما واحداً كفاه الله عز وجل هموم الدنيا[٢٠]».

٨ ـ وفي مجال انفاق المال يوجه الإسلام إلى أهمية وأولوية الانفاق على النفس ويقدم ذلك على الانفاق في سبيل الخيرات.

فقد ورد أن رسول الله ﷺ قال «خير الصدقة ماكان عن ظهر غني وابدأ بمن

(١٨) اخرجه البخاري في الادب المفرد ١٣٢ مطولا واحمد في مسنده ٤/ ١٩٧ , ٢٠٢ من حديث طويل والهيثمى في موارد الظمآن ٢٦٨.

(١٩) اخرجه البخاري في الادب المفرد ١٣٤ والحاكم في المستدرك ٢/ ٣ وقال حديث صحيح وابن ماجه في سننه ٢/ ٧٢٤ واحمد في مسنده ٥/ ٣٧٢.

(٢٠) اصلاح المال لابن ابي الدنيا ٢٣، وقد اخرج بعضه الحاكم في المستدرك ٤/ ٣٢٩ بلفظ(من جعل الهموم هما واحدا كفاه الله ما اهمه من امر الدنيا والآخرة ومن تشاعبت به الهموم لم يبال الله في أي أودية الدنيا هلك) وقال هذا حديث صحيح الاسناد. واخرج الترمذي في سننه ٤/ ٦٤٢ :

عن انس قال : قال رسول الله ﷺ (من كانت الاخرة همه جعل الله غناه في قلبه وجمع له شمله واتته الدنيا وهي راغمة، ومن كانت الدنيا همه جعل الله فقره بين عينيه وفرق عليه شمله ولم يأته من الدنيا الا ما قدر له»

تعول[٢١]» . والمعنى أن أفضل الصدقة ماوقع بعـد القيام بحقوق النفس والعيال بحيث لايصير المتصدق محتاجا بعد صدقته إلى أحد ومعنى الغنى في هذا الحديث حصول ماتدفع به الحاجة الضرورية .

٩ ـ والانفاق عـلى النفس له طـرفان هما التقتير والاسراف والمطلـوب هو التـوسط بينهما . والله سبحانه وتعالى يقـول : « وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا »« الفرقان : ٦٧ » .

ويقـول « وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا » «الاسراء : ٢٩» .

فالاقتصاد رتبـة بين رتبتين ومنزلة بين منزلتين ، والمنـازل ثلاثة التقصير في جلب المصالح ، والاسراف في جلبها ، والاقتصاد بينهما .

قـال حـذيفة : الحسنـة بين السيئتين اي مـاتـوسط بين الاسراف والتقصير وخير الأمور أوسطها[٢٢] .

وعن أنس بن مـالك قـال : قال رسـول اللـه ﷺ «السؤال نصف العلم والـرفق نصف العيش وماعـال «أي افتقر» من اقتصد والحمى رائد الموت والـدنيا سجن المؤمن[٢٣]» .

١٠ ـ وهـذا يجرنا الى البحث عن حـاجات الإنسـان في الإسلام وفي هـذا المجال يمكن تصنيفها على النحو التالي[٢٤]» .

(أ) حاجات طيبة وحاجات خبيثة والآية الكريمة تقول « يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ » «البقرة : ١٦٨»

(ب) حاجـات مادية وحـاجات روحية والآيـات في هذا المعني كثيرة منها قـوله تعالى :

« وَٱصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِىِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ ۖ وَلَا تَعْدُ

---

(٢١) فتح الباري ٣/ ٢٩٦ .

(٢٢) قواعد الاحكام للعز بن عبد السلام جـ ٢ ص ٢٠٥ .

(٢٣) مسند احمد ١/ ٤٤٧

(٢٤) د. محمد عبد المنعم عفر . الاقتصاد الاسلامي ٣/ ٢٣ ـ ٣٤ .

«عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا» «الكهف : ٢٨»

«فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٢٩﴾ ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱهْتَدَىٰ ﴿٣٠﴾»

«النجم : ٢٩و٣٠».

«فِى بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ يُسَبِّحُ لَهُۥ فِيهَا بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْءَاصَالِ ﴿٣٦﴾ رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَإِقَامِ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءِ ٱلزَّكَوٰةِ ۙ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ ٱلْقُلُوبُ وَٱلْأَبْصَٰرُ ﴿٣٧﴾ لِيَجْزِيَهُمُ ٱللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا۟ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ» «النور : ٣٦ ـ ٣٨».

«فَقُلْتُ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا ﴿١٠﴾ يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا ﴿١١﴾ وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَٰلٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَل لَّكُمْ جَنَّٰتٍ وَيَجْعَل لَّكُمْ أَنْهَٰرًا»

«نوح : ١٠ـ١٢»

(جـ) حـاجات ضرورية وحاجيـة وتحسينية، وفي هذا المجـال كلام كثير في علم أصول الفقـه ليس هنا مجال تفصيلـه كما ان بعض الاقتصـاديين الإسلاميين تكلم في تطبيقه في المجال الاقتصادي[٢٥].

(د) حاجات حالية وحاجات مستقبلية فمن الحاجات المستقبلية :

١ ـ الاعداد لمستقبل الأولاد فقد روي سعـد بن أبي وقاص أن النبى ﷺ قال له «أن تترك ورثتك اغنياء خير من تدعهم عالة يتكففون الناس[٢٦]».

٢ ـ وفي هـذا الصدد نـذكر ان عبد اللـه بن الزبير قـال كان جميع مـال الزبير خمسين ألف ألف «أي خمسين مليون[٢٧]».

٣ ـ كما أن أمرأة عبد الرحمن بن عوف صولحت على حصتها من تركته وهي ثلث الثمن بثلاثمائة وثمانين ألفـا أي أن أصل التركة تسعة مـلايين ومائة

(٢٥) د. يوسف ابراهيم يوسف. استراتيجية وتكتيك التنمية في الاقتصاد الاسلامي.

(٢٦) اخرجه البخاري في صحيحه، فتح الباري ٧/ ٢٦٩، ومسلم في صحيحه ٣/ ١٢٥٠، والترمذي في سننه ٤/ ٤٣٠ وابن ماجه في سننه ٢/ ٩٠٤.

(٢٧) اصلاح المال لابن ابي الدنيا ٤١٨.

وعشرون ألفا [٢٨].

٤ ـ ومنها ان يعد لشيخوخته فعن عائشة رضي الله عنها قالت كان من دعاء النبى ﷺ الذي لايكاد ان يـدعه« اللهم اجعل اوسع رزقك عليّ عند كبر سنى وانقطاع عمرى وقرب أجلى [٢٩]».

٥ ـ ومنها الـوصية بالخيرات بعد الوفـاةخاصة الصدقـة الجارية فعن رسول الله ﷺ «اذا مات الإنسـان انقطع عنه عمله إلا من ثلاث صدقـة جارية وعلم ينتفع به وولد صالح يدعو له [٣٠]».

(هـ) حاجات عينية وحاجات كفائية وسيأتى بيان الحاجات الكفائية عند الكلام عن المقاصد الشرعية للمجتمع في المجال الاقتصادي.

١١ ـ وغنى عن البيان ان الانفـاق لايكون في المحـرمـات فهذا ضـابط عـام سـواء في الانفاق على النفس أو الانفاق على الغير.

وقد روي المغيرة بن شعبة قال سمعت رسـول الله ﷺ ينهى عن وأد البنات وعن عقوق الأمهات وعن منع وهات وعن قيل وقـال وعن كثرة السؤال وعن إضاعة المال [٣١].

وقـد سأل رجل سعيد بن جبير عن نهي النبـي ﷺ عن اضاعـة المال قال هـو «ان يرزقك الله رزقا حلالا فتنفقه فيما حرم الله عليك [٣٢]».

١٢ـ ومن جماع ما سبق يتبين ان المال فتنـه للانسان وامتحان له سـواء في طرق كسبه أو في وجوه انفاقه.

وكان رسول اللـه ﷺ يدعو كما روت عائشة رضي اللـه عنها «اللهم اني اعوذ بك

(٢٨) اصلاح المال لابن ابي الدنيا ٤٢٧.

(٢٩) اصلاح المال لابن ابي الدنيا ١٥١.

(٣٠) من حديث ابي هـريرة رواه الترمـذي في سننه واخرجـه الالباني في صحيح سنن الترمـذي ١١١ـ٤٠٣ ج٢ ص ٥٠ ورواه ابن ماجه في سننـه من حديث ابي قتاده بعبارة اخرى «ج١ ص ٤٣» وعن ابي هـريرة «ان مما يلحق المؤمن من عمله وحسناته بعد موته. علما نشره، وولدا صالحا تركه، ومصحفا ورثه، أو مسجدا بناه أوبيتا لابن السبيل، أو نهرا اجراه او صدقة اخرجها من ماله في صحته وحياته، يلحقه من بعد موته«ج١ ص ٤٤»

(٣١) اخرجه البخاري في صحيحه «فتح الباري ٣/ ٣٤٠» ومسلم في صحيحه ٣/ ١٣٤١.

(٣٢) اصلاح المال لابن ابي الدنيا ١١٥.

من شر فتنة الغنى ومن شر فتنة الفقر[٣٣] وعن كعب بن عياض عن النبى ﷺ قال لكل أمة فتنة وفتنة أمتى المال[٣٤].

ومن هنا كانت أهمية تحديد المقـاصد الشرعية للفرد في مجال الاقتصاد والتي يمكن ان نوجزها مما سبق في :

عبادة الله باتباع أمره في مجال المال وذلك :

— بالعمل والسعى في كسب الرزق بالطريق الحلال ،

— وانفاق المال ــ في توسط دون اسراف او تقتير ـ على حاجـاته الطيبة وحـاجات من يعولهم شرعا ، المادية والمعنوية ، الضرورية والحاجية والتحسينية ، الحالية والمستقبلية ، الفردية والاجتماعية ،

وما زاد من كسبه بعد سد هـذه الحاجات ينفقه في وجوه الخير المأمور بها والمندوب لها ،

مستهدفـا في ذلك كله سواء في مجال الكسب أو الانفاق أداء الأمـانة فيما استخلف فيه من عمارة الأرض .

* * *

وماسبق بيـانه يتعلق بمقـاصد الشريعـة بالنسبـة لنشاط الفـرد في مجال الاقتصاد ، وهي تختلف عن مقاصد الافراد أنفسهـم في تصرفاتهم الاقتصادية والتي ينبغى ان تظل ضمن اطار مقاصد الشريعة التي هي بمثابة الضابط الشرعي لها .

ومقـاصد الافـراد هي المعاني التي لأجلهـا يتصرفـون لما فيها من مـلائمة لانتظـام حياتهم كنقل الملكيـة في البيع وتحصيل المنفعة في الاجـارة وغير ذلك مما يحقق مصـالح الناس الخاصة والتي تختلف من فرد إلى آخر ومن وقت لآخر ولكن ينبغى أن تظل دائما منضبطـة باطـار المقاصـد الشرعية والتـي يراد بها تحقيق المصـالح الحقيقية لا المتـوهمة للافراد وتحقيق مصالح الجماعة كذلك على النحو الذي سنبينه فيما يلي[٣٥].

---

(٣٣) اخرجـه البخاري في صحيحه «فتح الباري ١١/ ١٧٦ , ١٨١ , ١٨٢» ومسلم في صحيحـه ٤/ ٢٠٧٨ والنسائي في سننه ٨/ ٢٦٢ ، وابن ماجة في سننه ٢/ ١٢٦٢ .

(٣٤) الترمذي في سننه ٤/ ٥٦٩ .

(٣٥) ابن عاشور في المقاصد ص ١٤٦ , ١٤٧ .

٣ـ المقاصد الشرعية للمجتمع في المجال الاقتصادي[٣٦].

كنا قد اشرنا عند الحديث عن الحاجات إلى وجود حاجات هي فرض عين

وحاجات هي فرض كفاية بمعنى انها حاجات اجتماعية يحتاج اليها المجتمع ككل وينبني على ذلك ضرورة تعاون المجتمع للقيام بها وإلا كان جميع أفراد المجتمع آثمين وقد ضرب علماء أصول الفقه أمثلة كثيرة لفروض الكفاية نقتصر منها هنا على مايتصل بالمجال الاقتصادي :

١ ــ تولى الإمامة العظمى ، والمقصود بها اقامة مؤسسة الامامة بما يكفل وحدة المسلمين وتعاونهم وتطبيق الشورى وينعكس ذلك اقتصاديا على الوظائف الاساسية للدولة .

٢ ـ الجهاد اذا كان العدو مستقراً في بلاده أما إذا ديست أرض الإسلام فيكون الجهاد فرض عين وينعكس ذلك في المجال الاقتصادي بالاكتفاء الذاتي في الصناعات الحربية بما يكفل القيام بواجب الإعداد دون اعتماد على غير المسلمين كما يشمل

(٣٦) يمكن ان نشير في هذا الصدد الى بعض المراجع التراثية التي عالجت هذا الموضوع وفي مقدمتها :

١ ـ كتاب «الخراج» لابي يوسف «١٨٣ هـ» وهو يتناول ثلاث موضوعات : موارد الدولة ونفقات الدولة، واخلاقيات النظام المالى والواجبات المنوطة ببيت المال .

٢ ـ كتاب «الخراج» ليحيى بن آدم القرشي «٢٠٣هـ» .

٣ ـ كتاب «كشف الحال عن الوجوه التي ينتظم منها بيت المال» لمحمد التاودي الفاسي «٢٠٩ هـ» لايزال مخطوطا .

٤ ـ كتاب «الاموال» لابي عبيد القاسم بن سلام «٢٢٤هـ» .

٥ ـ كتاب «الاموال» لابن زنجويه «٢٥١هـ» .

٦ ـ كتاب «الاموال» لاحمد بن نصر الداودي «٣٠٧هـ» لايزال مخطوطا .

٧ ـ خاتمة كتاب الزكاة من المحلى للامام ابن حزم الظاهري «٤٥٦هـ» حيث تعرض لمشكلة الفقر لا من ناحية واجب الاحسان المترتب على الغني للفقير وانما من ناحية حقوق الفرد ازاء المجتمع ونص عبارة ابن حزم :

وفرض على الاغنياء من اهل كل بلد ان يقوموا بفقرائهم ، ويجبرهم السلطان على ذلك ، ان لم تقم الزكوات بهم ، ولا في سائر احوال المسلمين بهم فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لابد منه ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك وبمسكن يكنهم من المطر ، والصيف والشمس وعيون المارة .

وبعد ان فصل دليل رأيه وناقش آراء المخالفين له قال :

ويقولون : من عطش فخاف الموت ففرض عليه ان يأخذ الماء حيث وجده وان يقاتل عليه .

قال ابو محمد : فأي فرق بين ما أباحوه له من القتال على مايدفع به عن نفسه الموت من العطش وبين مامنعوه منه من القتال عن نفسه فيما يدفع به عنها الموت من الجوع والعرى؟ هذا خلاف للاجماع وللقرآن وللسنن وللقياس .

=

تعميم الاعداد والتعبئة الشـاملة للأمة بما يكفل دفع العدوان عنهـا وحماية السلام العادل .

٣ ــ الأمـر بـالمعروف والنهي عن المنكـر ولايختص باربـاب الولايـات حسب تعبير الاصوليين ويعني ذلك اقامة مؤسسـات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن انظمة متخصصة متطورة تكفل تحقيق الـوظيفة دون تعسف في الفهم أو إساءة في الممارسة ومع بقـاء دور الافراد كـاملا غير منقـوص وكفالة وتنظيـم قيامهم بهذا الواجب .

٤ ـ دفع ضرر المحاويج من المسلمين من كسوة وطعـام إذا لم تندفع بزكاة أو بيت مال ومثلـه محاويج أهل الذمـة . ويعنى ذلك وضع النظم وإقامـة المؤسسات الكفيلـة بتأمين الضرورات من غذاء وكسـاء ومسكن وصحة وتعليم مجانـا لغير القادرين وتنظيم التأمينات الاجتماعية بكافة صورها لجميع المواطنين .

= قال أبو محمد : ولايحل لمسلم اضطر ان يأكل ميتة او لحم خنزير وهو يجد طعاماً فيه فضل عن صاحبه ، لمسلم او لذمي ، لان فرضا على صاحب الطعام اطعام الجائع فاذا كان ذلك كذلك فليس بمضطر الى الميتة ولا الى لحم الخنزير وبالله تعالى التوفيق .

وله ان يقاتل عن ذلك ، فان قتل فعلي قـاتله القود، وان قتل المانع فالى لعنة الله ، لأنه منع حقا، وهـو طائفة باغية، قال تعالى : «فان بغت احداهما على الأخري فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله» ومانع الحق باغ على أخيه الذي له الحق . وبهذا قاتل ابو بكر الصـديق رضي الله عنه مانع الزكاة . وبالله تعـالى التوفيق . ابن حزم في المحلى طبعة دار الآفاق الجديدة ج ٦ ص ١٥٦ ـ ١٥٩ «المسألة ٧٢٥»

٨ ـ كتاب« الاستخراج لكتاب الخراج» لابن رجب الحنبلي«٧٩٥هـ»

٩ ـ كتـاب «الفلاكـة والمفلوكون» لاحمد بن على الـدلجي« ٧٩٩هـ» ويقصـد بالفلاكـة والمفلوكين الفقـر والفقراء ، ويعالـج مشكلة الفقر لا على أنها ظـاهرة من ظـواهر الحرمـان المادي فحسب وانما كذلـك على أنه من معـوقات مزاولـة العبادة وتحقيق التكامل الايماني، ومن اسبـاب سوء الخلق كـالكذب والخديعة والحقـد والحسد والتملق والخضوع وغير ذلك، كما يـؤدي الى تمنى الفقراء زوال الدول وتغيرها امـلا في تغير الحال، كما يؤدي الى تعلقهم بالاسباب المستحيلـة كالنجوم وتحول المعادن ذهبا . ، وقـد بحث فيه كذلك ان التوكل لاينـافي التعلق بالاسباب وان الزهد لاينافي كون المال في اليدين .

كما اوضح غلبة الفقر على نوع الانسان وانـه ألصق بأهل العلم وألزم لهم من غيرهم وقد خصص جزءا كبيرا من الكتاب لتراجم العلماء الذين تقلصت عنهم دنياهم ، كما أورد أشعار الفقراء .

والكتاب يغلب عليه استقراء الـواقع وتحليله باقتدار ينم عن إحاطة مؤلفه بمجمـوعة من المعارف التي تمكنه من هذا التحليل .

١٠ ـ كتاب «الاحكام السلطانية» لأبي يعلى الحنبلي .

١١ ـ كتاب«الاحكام السلطانية» للماوردي .

٥ ـ القسم الدنيوي من فروض الكفاية كالحرف و الصناعات ومابه قوام المعاش كالبيع والشراء والحراثة وما لابد منه حتى الحجامة والكنس كما عدوا من فروض الكفاية الاشتغال بعلم الطب و الحساب.

وهذه الأمثلة التي ضربها الفقهاء انما هي على سبيل المثال وهي مايناسب حاجات مجتمعاتهم وبالامكان اضافة ما استجد من حاجات في عصرنا والتي يمكن الإشارة إليها:

٧ ـ تحقيق الاكتفاء الذاتي في جميع المجالات بدءا بالضروريات من زراعة وصناعات لمتطلبات الغذاء والملبس والمسكن والصحة والتعليم بما يكفل الاستقلال الاقتصادي للأمة الإسلامية وتيسير هذه الضروريات مجانا لغير القادرين وبأسعار معقولة للقادرين.

٨ ـ اقامة المعاهد التعليمية ومؤسسات البحث العلمي والنظم التدريبية الكفيلة بتقدم الأمة في جميع المجالات وتكوين العناصر المتخصصة المدربة اللازمة لتغطية هذه المجالات.

٩ ـ وضع النظم الكفيلة بتعبئة المدخرات والفوائض وتوجيهها للاستثمار في هذه المجالات ووضع الحوافز الربحية والضريبية المعينة على ذلك.

١٠ ـ اقامة المؤسسات الاقتصادية والمالية والمصرفية في اطار الشريعة وفق مبادئها.

* * *

وفي مجال العلاقة بين الدوافع الشخصية التي تحرك النشاط الفردي والمصلحة الاجتماعية التي تقتضي تضحية من جانب الفرد يبرز جانب التدين كمفتاح للتوفيق بين المصالح العامة والدوافع الذاتية ومن هنا كان تأسيس المصالح العامة كفروض كفاية يقوم بها الافراد تحقيقا لمعنى التدين واستكمالا لحاجاته الاجتماعية على النحو الذي أشرنا إليه فيما سبق(٣٧).

* * *

(٣٧) محمد باقر الصدر في اقتصادنا ص ٢٨٧.

واذا أردنا ان نحدد الهدف العام للانفاق العام في الاسلام فهو سد الحاجات العامة .

ولتعريف الحاجات العامة نقول انه اذا عجز كل فرد عن اشباع نوع من الحاجات بصورة معينة ، أو عجز فرد معين عن إشباع مايستطيع غيره من الافراد اشباعه فان هذه الحاجات تكون حاجات عامة ، على الدولة في ظل الفكر الاسلامي ان تقوم بتوفيرها للافراد .

ونستطيع ان نحدد مفهوم الحاجة العامة في الفكر الإسلامي بأنها مصالح المسلمين وما لاغني عنه ، التي يعود تحقيقها بالنفع العام ، والتي تتدرج من الضروريات الى الحاجيات الى الكماليات وفقا لحدود الشريعة الاسلامية .

هذا عن الهدف العام ، غير انه داخل هذا الثوب الفضفاض توجد اهداف محددة من مجموعها يتكون الهدف العام :

من هذه الاهداف المحددة ماتشترك فيه الدولة الإسلامية مع غيرها من الانظمة ويشمل ذلك :

١ ـ تنظيم العلاقات الخارجية مع الدول الأخرى .

٢ ـ الدفاع ضد أي اعتداء .

٣ ـ الأمن الداخلي .

٤ ـ العدالة .

وهذه هي وظائف الدولة وفقا للمذهب الفردي الذي يقوم عليه المجتمع الليبرالي في الأصل ، وان كان في الواقع قد أضاف الى ذلك مجموعة من الوظائف لتحقيق دولة الرفاهية Welfare State ولتحاشي وقوع ثورات اجتماعية من جانب الطبقات الفقيرة ، وقد سبق الاسلام الى تقرير هذه الوظائف ومارسها المجتمع الإسلامي بالفعل على اساس انها فروض كفائية وهي :

٥ ـ التعليم .

٦ ـ الصحة .

٧ ـ التكافل والضمان الاجتماعي .

وهناك إلى جانب هذه الأهداف ، أهداف أخرى يؤكد عليها النظام الإسلامي وهي[٣٨] :

٨ ـ حفظ قيم المجتمع الإسلامية على أساس فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

٩ ـ الدعوة إلى الإسلام على مستوى العالم أجمع .

* * *

وهذه الوظائف التي تتحقق بها الحاجات العامة لها في الفكر الإسلامي ترتيب وفقا لمراتب الضروريات والحاجيات والتحسينيات .

أما مرتبة الضرورة فتشمل وظائف الدفاع لان بها حفظ الدين والنفس والمال والنسل ، وتشمل نفقات الأمن وإقامة العدالة لان بها حفظ النفس والمال ، وتشمل نفقات التعليم فبها حفظ العقل وتنميته وحفظ الدين على اصوله المستقرة ، كما تشمل نفقات الضمان الاجتماعي فبها حفظ النفس والعقل والنسل لمن هو في حاجة اليها .

اما مرتبة الحاجيات فتشمل وظائف التنمية الاقتصادية كما تشمل رقابة الدولة لنشاط الافراد الاقتصادي .

هذا وقد تكون وظيفة مامن قبيل الحاجيات في وقت من الاوقات بينما تكون من الضروريات في وقت آخر تبعا لمنزلتها من حياة الناس .

اما مرتبة التحسينيات فهي تتسع كلما تقدم المجتمع وارتقى وظهرت فيه حاجات جماعية جديدة ومن بين هذه الوظائف بناء الاندية الرياضية واقامة المسابقات والحدائق والمتنزهات وتوفير انواع التسلية المفيدة للعاملين وقت فراغهم الى غير ذلك مما يجعل الحياة مليئة بالحسن وجميل العادات[٣٩] .

(٣٨) النفقات العامة في الإسلام للدكتور يوسف ابراهيم ص ١٣٠ , ١٣٤ , ١٩٠ , ٣٨٦ ، استراتيجية وتكتيك التنمية الاقتصادية في الاسلام للدكتور يوسف ابراهيم ص ٣٨٠ .

(٣٩) النفقات العامة للدكتور يوسف ابراهيم ص ٣٧٨ ـ ٣٨١ .

ويهمنا الاشارة إلى أن حاجات المجتمع التي هي فرض كفاية كما بينا منها ماتقوم به المؤسسة الجماعية الأم وهي الدولة كما أن منها مايمكن ان يقوم به المجتمع الاسلامي متمثلا في تنظيمات أخرى محلية أو نوعية لاتخضع بالضرورة لتوجيه المؤسسة الأم ولا ينفق عليها من ميزانيتها وانما تنشأ وتدار في اطار المبادرات الجماعية للأفراد والتي تنظمها عادة قوانين الجمعيات والأندية والشركات وغيرها .

* * *

وعلى العموم فان التفرقة بين النشاط الفردي« الاقتصاد الجزئي » والنشاط الاجتماعي« الاقتصاد الكلي» انما هو لهدف الدراسة فحسب ، اما في الحياة العملية فهما متكاملان ومتداخلان ولذلك لاينبغى اهمال الرباط الوثيق بين فرعي الدراسات الاقتصادية والاعتماد المتبادل بينهما(٤٠) .

(٤٠) د. محمد عبد المنعم عفر ويوسف كمال في اصول الاقتصاد الاسلامي ج١ ص ٦٦ .

٤ ـ مقاصد علم الاقتصاد الإسلامي

اما وقد انتهينا من بحث مقاصد الشريعة لكل من الأفراد والمجتمع في المجال الاقتصادي فيكون من الطبيعي أن نبحث في مقاصد علم الاقتصاد الإسلامي، المشتمل على دائرتي الاقتصاد الجزئي والكلي. ويمكن بداية ان نقول أن علم الاقتصاد الاسلامي يهدف إلى استكشاف ما به يمكن للافراد والمجتمع ان يحققوا مقاصدهم في مجال الاقتصاد.

ذلك لان قيام الافراد والمجتمعات بتحقيق مقاصدهم في مجال الاقتصاد واجب ولا يتأتى قيامهم بذلك الا بهذا الاستكشاف ومالا يتم الواجب الا به فهو واجب.

وحتى يصل علم الاقتصاد الى تحقيق هذا المقصد العام يلزمه ان يحقق على الاقل ثلاثة انجازات:

أولا: ان يحدد المسلمات التي ينطلق منها في بحثه وهذه المسلمات تستمد من الجانب العقائدي في الاسلام الذي يكون الاساس والمنطلق لاي بحث في مجال الاقتصاد مثل مسلمات ان الحاكمية والعبودية لله وحده سبحانه وتعالى، وان المال مال الله ونحن مستخلفون فيه، وان غاية الوجود على ظهر الأرض هي اعمارها ويرتبط بذلك تثمير المال، وان الارض خاصة والكون ومافيه عامة مسخر للانسان ومذلل له ليتمكن من تحقيق هذا الاستخلاف وهذا الإعمار، وان استخلاف الله للانسان في الارض عام في البشر لا يختص به فريق دون فريق، وان مايقتنيه الانسان نتيجة لكسبه لايعطي صاحبه امتيازا خاصا كما لايلحق فقدانه غضاضة ولاينقص من حقوقه الانسانية والاجتماعية[٤١] الى غير ذلك من المسلمات التي يتميز بها الاسلام عن غيره من المذاهب، وهذا مايكون الجانب الايديولوجي للاقتصاد الإسلامي.

وهذا الجانب الايديولوجي والمذهبي والعقيدي هو الاطار العام للجوانب الاقتصادية التي سيأتي الحديث عنها وهي همزة الوصل بين الجوانب الاقتصادية

(٤١) د. عبد الحميد الغزالي في الدين والاقتصاد للدكتور مراد وهبة ص ١٤ والدكتورة سعاد ابراهيم صالح في مبادىء النظام الاقتصادي الإسلامي وبعض تطبيقاته ص ٤٣ — ٥١.

وغيرهـا من الجوانب العباديـة والأخلاقيـة والتربـوية والاجتماعيـة والسياسيـة وغيرها من جـوانب الاسلام والتي تتكامل جميعا لايجاد الفـرد المسلم في الجماعة المسلمة .

وعليه فـانه يمكن وصف الاقتصاد الاسلامي بـانه الاقتصاد الذي يسـود مجتمعا ينتظم وفقا للتعاليم الاسلاميـة والذي تعمل مؤسساته وفقا للقـواعد الاسلامية الحقة والـذي يؤمـن فيه افراده بـالقيم الاسـلامية ويسلكـون في حياتهم الصراط الاسلامي الصحيح .

فهـو بذلـك مجتمع يختلف تماما عـن جميع المجتمعات التي تنـص دساتيرهـا على الاسلام دون ان يكون لذلك اي مدلول واقعي في حياة أفرادها[٤٢] .

ثانيا : ان يحدد السنن والقوانين الالهية التي تحكم العلاقات الاقتصادية :

(أ) وهـذه السنن والقـوانين بعضها قـد ورد ذكـره صراحة في القـرآن الكـريم والسنة النبوية من مثل قوله تعالى : « كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ » «سـورة العلـق ٦و٧» وقـولــه تعـالى « وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ قَتُورًا » «سـورة الاسراء ١٠٠» وقوله تعالى« وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا »«سورة الفجر ٢٠» وغير ذلك من الآيـات الكثيرة التي تتناول أمـور المال والاقتصاد فهـذا الشق من السنن يهدف علم الاقتصاد الاسلامي الى استقصائه وبيانه .

(ب) ومنها ما ينبغي على الاقتصادي المسلم ان يستكشفـه من دراسة واقع الحياة الاقتصـادية في مـاضيها وحـاضرهـا حتى يصل الى اكتشاف القـوانين التي تحكمها .

وهذا الشق يتعلق كما هو واضح بدراسة الـواقع وهو مالا غنى عنه لتكوين الجانب العلمي والتنظيري من الاقتصاد الاسلامي .

ثالثا : استقصاء الاحكام الشرعية المتعلقة بالامور الاقتصادية سواء ماكان منها معتمدا مباشرة على الكتاب والسنة او ما توصل اليه بطريق الاجتهاد المناسب لحاجة كل زمان ومكان .

---

(٤٢) د. عبد العزيز فهمي هيكل في : مدخل إلى الاقتصاد الإسلامي ص ١٦ .

وهذا هو الشق التكليفي او المعياري او القيمي اي المتعلق بما ينبغي ان يكون وليس بما هو واقع والاحكام التكليفية المتضمنة في هذا الشق التكليفي منها ماهو موجه الى الفرد «فرض عين» ومنها ماهو موجه إلى المجتمع «فرض كفاية» ودون أداء هذه الفروض العينية والكفائية فلا ينتظر أن تتحقق المقاصد الاقتصادية الشرعية لأن آليات النظام الاقتصادي الاسلامي مرتبطة نتائجها ومتوقفة على قيام كل من الفرد والجماعة بالواجب المطلوب قيامه به.

* * *

ومن جماع هذه الاقسام الثلاثة يتضح المقصد الذي يستهدفه علم الاقتصاد الاسلامي حتى يحقق هدفه.

وعلى العموم ــ وكما قلنا بخصوص التفرقة بين النشاطين الفردي والاجتماعي ـ فكذلك التفرقة بين العناصر الثلاثة لعلم الاقتصاد انما هي لغرض الدراسات فحسب، اما في الحياة العملية فتمتزج النواحي الايديولوجية والتنظيرية والتطبيقية وتتفاعل مع بعضها البعض.

كما يلزم التنويه بان تحديد مقاصد العلم يؤدى إلى تحديد موضوعه ومضمونه ولكن تظل التفرقة قائمة بين مقاصد علم الاقتصاد بالصورة التي حددناها وبين موضوع علم الاقتصاد والذي يمكن تنوع خطة تصنيفه ومعالجة اقسامه وفقا لطريقة كل كاتب.

قائمة المصادر

١ - **ابن ابي الدنيا ، ابو بكر** ٠

اصلاح المال / ابو بكر بن أبي الدنيا ، تحقيق مصطفى مفلح القضاة ٠ــ ط١ .
القاهرة : دار الوفاء ، ١٩٩٠ .
٤٨٤ص ، ٢٤ سم .

٢ - **ابن حجر العسقلاني، احمد بن على «٨٥٢هـ»**

فتح الباري بشرح صحيح البخاري / احمد بن على بن حجر العسقلاني، اخرجه محب الدين الخطيب - بيروت : دار المعرفة، د.ت .
١٣ج، ١٣مج ، ٢٦ سم .

٣ - **ابن حزم الظاهري، ابو محمد على بن احمد بن سعيد «٤٥٦هـ».**

المحلي طبعة دار الآفاق الجديدة بيروت .

٤ - **ابن حنبل، احمد.**

مسند الامام أحمد
احمد بن حنبل - بيروت : المكتب الاسلامي، ١٩٨٠
٦ج ،٦مج، ١٦سم

٥ - **ابن عاشور، محمد الطاهر.**

مقاصد الشريعة الاسلامية - محمد الطاهر بن عاشور - تونس : الشركة التونسية للتوزيع د.ت .
١١٢ ص، ٢٤سم .

٦ - **ابن عبد السلام السلمي، عز الدين عبد العزيز «٦٦٠هـ»**

قواعد الاحكام في مصالح الامام / عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي ، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد - بيروت : دار الجيل ، ١٩٨٠ .
٢ج - ٢مج .

٧ - **ابن ماجه، ابو عبد الله محمد بن يزيد القزويني «٢٧٣هـ»**

سنن ابن ماجة/ ابو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ــ ط ٢ - الرياض شركة الطباعة العربية السعودية ، ١٩٨٤م .
٣ج، ٣مج .

٨ ـ ابو اسحق الشاطبي، ابراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي «ت ٧٩٠هـ».

الموافقات في اصول الشريعة : ابراهيم بن موسى اللخمى الغرناطي المالكي ابو اسحق الشاطبي ، شرح : عبد الله دراز ، ضبط : محمد عبد الله دراز ـ ط ٢ـ بيروت : دار المعرفة، ١٩٧٥ ،

٤ج ، ٤ مج ، ٢٤سم .

٩ ـ البخاري ، محمد بن اسماعيل «٢٥٦ هـ»

الادب المفرد / محمد بن اسماعيل البخاري ـ ط١ ـ بيروت : مؤسسة الكتب الثقافية١٩٨٦ .

٢٩٠ص ، ٢٤سم .

١٠ ـ الترمذي ، ابو عيسى محمد بن عيسى بن سورة «٢٧٩هـ»

الجامع الصحيح : سنن الترمذي ، تحقيق وشرح : احمد شاكر ـ بيروت دار الكتب العلمية، د.ت .

٥ج ٥مج ، ٢٦ سم .

١١ـ الدلجي ، احمد بن علي «٧٩٩هـ»:

الفلاكة والمفلوكون ، مطبعة الشعب سنة ١٣٢٢هـ .

١٢ـ السيوطي، جلال الدين.

الدر المنثور في التفسير بالمأثور / جلال الدين السيوطي ـ بيروت ـ دار المعرفة ١٣١٤هـ.

١٣ـ عطية، جمال الدين «معاصر»

سمنار : سنن الله في الآفاق والأنفس . القاهرة ١٠/ ١/ ١٩٩٠ .

١٤ـ عفر، محمد عبد المنعم «معاصر»

الاقتصاد الاسلامي : الاقتصاد الجزئي/ محمد عبد المنعم عفر ـ ط ١ . جدة : دار البيان العربي ، ١٩٨٥ .

ج ٣: بيروت ٤٧٥ص ، ٢٤سم .

١٥ ـ العجلوني، اسماعيل بن محمد «١١٦٢هـ»

كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على ألسنة الناس/ اسماعيل بن محمد العجلوني ـ ط ٣ : دار الكتب العلمية، ١٩٨٨ .

٢ ج، ١ مج، ٢٤ سم.

١٦ ـ الغزالي ، عبد الحميد «معاصر»

في الدين والاقتصاد تحرير مراد وهبة ـ القاهرة : سينا للنشر، ١٩٩٠ .

١٤٢ص، ٢٤سم.

١٧ ـ الساعاتي، عبد الرحمن «معاصر»

الفتح الرباني في ترتيب مسند الامام احمد الشيباني.

١٨ ـ صالح، د. سعاد ابراهيم «معاصرة»

مبادىء النظام الاقتصادي الاسلامي وبعض تطبيقاته.

١٩ ـ الصدر، محمد باقر «معاصر»

اقتصادنا : دراسة تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية / محمد باقر الصدر ـ ط١ ، مزيدة ومنقحة ـ بيروت : دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٧ .

٧١٢ص، ٢٤سم.

٢٠ ـ مسلم، ابو الحسين مسلم بن الحجاج.

صحيح مسلم / ابو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، شرح النووي ـ القاهرة : دار الريان للتراث، ١٩٨٦

٦ج ، ٦ مج، ٢٦ سم.

٢١ ـ النسائي، ابو عبد الرحمن احمد بن شعيب بن على بن يحيى.

سنن النسائي، بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي، اعتنى به ورقمه : عبد الفتاح ابو غدة ـ ط ٢ ـ بيروت : دار البشائر الاسلامية، ١٩٨٦ .

٩ج، ٥مج، ٢٤سم.

٢٢ـ النيسابوري ، ابو عبد الله الحاكم.

المستدرك على الصحيحين / ابو عبد الله الحاكم النيسابوري ـ بيروت دار الكتاب العربي، ١٩٨٠ .

٤ج . ٤مج، ٣٠سم.

٢٣ـ الهيثمى، نور الدين على بن ابي بكر.

موارد الظمآن الى زوائد ابن حبان / نور الدين على بن ابي بكر الهيثمى ، تحقيق محمد عبدالرزاق حمزة ـ بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥ .

٦٨٠ص، ٢٤ سم.

٢٤ـ هيكل، عبد العزيز فهمي «معاصر»

مدخل الى الاقتصاد الاسلامي/ عبد العزيز فهمي هيكل ــ بيروت : در النهضة العربية ١٩٨٣ .

٢٢٧ ص، ٢٤سم.

٢٥ـ يوسف، يوسف ابراهيم «معاصر»

استراتيجية وتكتيك التنمية الاقتصادية في الاسلام/ يوسف ابراهيم يوسف القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الاسلامية، ١٩٨١ .

٦٢٢ ص ، ٢٤سم ـ «موسوعة الاقتصاد الاسلامي ، ٢»

٢٦ ـ يوسف، يوسف ابراهيم «معاصر»

النفقات العامة في الاسلام : دراسة مقارنة / يوسف ابراهيم يوسف ــ ط ٢ الدوحة : دار الثقافة، ١٩٨٨ .

٤٥٧ص، ٢٤سم.

الرخصة في الشريعة الإسلامية
وتطبيقاتها المعاصرة

أ. د. محمد رأفت سعيد
كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية
قسم التفسير والحديث - جامعة قطر

بسم اله الرحمن الرحيم

المقدمة

نحمدك اللهم ونستعينـك ونستهديك ونصلى ونسلم على خاتـم أنبيائك ورسلك سيدنا محمد، وبعـد، فإن موضوع الأخذ بالرخص وحكمـه من الموضوعات الجديرة بالدراسة لما اكتنـف هذا الموضوع من ملابسات تحتاج إلى دراسة وتـوضيح لوجه الحق فيها.

فمن هذه الملابسات التي تحتاج إلى دراسة:

هل سلوك سبيل المشقـة على النفس فيه إرضاء للـه سبحانه، فى سـائر الأحوال، حتى يرتبط الثواب دائماً على قدر هذه المشقة؟

وهل الأخذ بأيسر الأمرين يعد تقصيراً وضعف همة، وعجزاً فى الدين؟

وما مـوقف المسلم المعـاصر من الأخذ بـالرخص، وقـد تنازعتـه تيارات فكـرية عاتيـة، من بين أغراضهـا تصوير الالتـزام بالأحكام الشرعيـة بالمعـوق للمسلم الذى يعيش عصره، دون علم بما يكون من الأحكام عزيمة، وما يكون منها رخصة.

فهـذه الملابسـات وغيرها دفعتنى إلى اختيـار هـذا الموضـوع لمعالجتـه وفق الخطـة الآتية، والتى وزعتها على مجموعة من المباحث هى:

١ ـ مبحث تعريف الرخصة.

٢ ـ أقسام الرخصة.

٣ ـ أحكام الرخصة.

٤ ـ وجهة الإسلام فى طبيعة الأحام بين النظر والتطبيق.

وقاعدة: المشقة تجلب التيسير.

٥ ـ طبيعة المشقة ودرجاتها وضبطها.

٦ ـ تخفيفات الشرع وأنواعها.

٧ ـ أسباب التخفيفات.

٨ ـ تحليل الدهوى .

٩ ـ الموقف المعاصر .

وتتبعت فى تناولى لهذه المباحث أقوال علمائنا القدامى والمحدثين فى مصادرهم لأبرز نتائج هذه الدراسة فى الخاتمة ، مع تقديم التوصية التى تمثل ثمرة هذا البحث .

وأرجو الله سبحانه أن يهيء لنا من أمرنا رشداً فهو حسبنا ونعم الوكيل ، وصلِّ اللهم وسلم على سيدنا محمد .

تعريف الرخصة:

نجد لدى العلماء اتجاهين فى توصيف الرخصة، فمنهم من جعل الرخصة ـ وكذلك العزيمة ـ وصفين للفعل كالآمدى، وابن الحاجب والإمام الرازي.

ومنهم من جعلها وصفين للحكم كالقرافى والبيضاوي.

فعلى الرأي الأول تكون الرخصة من أقسام الفعل، وعلى الرأي الثاني تكون من أقسام الحكم(١).

فتعريف الرخصة على الرأي الأول عند الآمدي:

«الرخصة في اللغة بتسكين الخاء فعبارة عن التيسير والتسهيل، ومنه يقال: رخص السعر، إذا تيسر وسهل، وبفتح الخاء عبارة عن الآخذ بالرخص.

وأما في الشرع فقد قيل: الرخصة ما أبيح فعله مع كونه حراماً، وهو تناقض ظاهر.

وقيل: مارخص فيه، مع كونه حراماً، وهو مع ما فيه من تعريف الرخصة بالترخيص المشتق من الرخصة، غير خارج عن الإباحة، فكان فى معنى الأول.

وقال أصحابنا: الرخصة ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم، وهو غير جامع؛ فإن الرخصة، كما قد تكون بالفعل، قد تكون بترك الفعل، كإسقاط وجوب صوم رمضان، والركعتين من الرباعية فى السفر، فكان من الواجب أن يقال: الرخصة: ماشرع من الأحكام لعذر، إلى آخر الحد المذكور، حتى يعم النفى والإثبات(٢)».

وأما تعريف الرخصة لدى الاتجاه الآخر ـ اصطلاحاً ـ فهى الحكم الثابت بدليل على خلاف دليل آخر لعذر(٣).

فالرخصة ــ هنا ــ وصف لحكم، لابد لها من دليل، فإن لم تثبت بدليل لم يجز

---

(١) أنظر أصول الفقه الأستاذ محمد أبو النور / ٨٥

(٢) أنظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١٧/ ١٨٨

(٣) أنظر أصول الفقه الأستاذ محمد أبو النور ١/ ٨٥ و٨٦

الإقدام عليها، وإلا لزم ترك العمل بالدليل السالم عن المعارض، وهو باطل.

وأما معنى: «على خلاف دليل آخر» فهو احتراز به عما أباحه الله تعالى من الأكل والشرب وغيرهما، فلا يسمى رخصة: لأنه لم يثبت على المنع منه دليل، وهذا يجرى فى الأفعال الاختيارية.

وإطلاق «الدليل» فى التعريف؛ ليشمل ماإذا كان الترخيص بجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضى للتحريم كأكل الميتة.

ومإذا كان بجواز الترك، إما على خلاف الدليل المقتضى للوجوب كجواز الفطر فى السفر.

وإما على خلاف الدليل المقتضى للندب؛ كترك الجماعة بعذر المطر والمرض (عند من يرى الندب فى الجماعة) فإنه رخصة، وكالإبراد عند من يقول: إنه رخصة.

واحترز به عن دخول المانع فى العذر كالحيض، لأن المشروعية لا تتحقق معه، ومن ـ هنا ـ لايسمى إسقاط الصلاة عن الحائض رخصة، لأن الحيض مانع من المشروعية[4].

فالرخصة هى الحكم الثابت بدليل على خلاف دليل آخر لعذر، وهذا ماسنسير عليه فى تناولنا للمباحث الآتية فى الرخصة.

أقسام الرخصة:

ويذكر الإمام السمرقندى فى ميزان الأصول[5] نوعين للرخصة:

١ ـ حقيقية.

٢ ـ مجاز.

أما الحقيقية فهى ـ كذلك ـ نوعان:

أحدهما: ما تغير حكمه مع بقاء الوصف الذى كان عليه من قبل، وهو أن يكون الفعل محرماً فى نفسه مع سقوط حكمه، وهو المؤاخذة فى الدار الآخرة، وذلك نحو إجراء كلمة الكفر على لسانه حالة الإكراه، مع قيام التصديق بالقلب.

---

(٤) انظر نهاية السول فى شرح منهاج الأصول للبيضاوى للإسنوى ١/ ١٢٠ و١٢١ وأصول الفقه للأستاذ محمد أبو النور ١/ ٨٧

(٥) ميزان الأصول فى نتائج العقول ص ٥٥ ـ ٦١

وإتلاف المال المعصوم لغيره، بغير إذنه، بسبب الإكراه، أو المخمصة، حتى لو امتنع فقتل أو مات جوعاً؛ فإنه يثاب على ذلك، لامتناعه ببذل نفسه لوجه الله تعالى وتعظيم نهيه، لأن حرمة الكفر والتكلم به لا تحتمل الإباحة بحال، وكذا إباحة تناول مال الغير بغير إذنه لم يرد الشرع به، لكن لا يؤاخذه فى الآخرة: لأن العذاب ليس من الأحكام اللازمة لمباشرة المحظور، وإنما عرف جزاء له بوعيد الله تعالى، والله تعالى ما أوعد الجزاء بمباشرة المحظور عند العذر.

وكذا إفطار صوم رمضان بالإكراه من هذا القبيل.

النوع الثانى: أن يسقط الحظر والمؤاخذه جميعاً.

وذلك نحو حرمة الميتة والخمر عند الإكراه والمخمصة، حتى لو امتنع فمات، فإنه يؤاخذ (أى يأثم) بدمه[٦].

وأما الصوم فى حق المسافر فى رمضان: فيقول السمرقندى: فعند عامة مشايخنا رحمهم الله من القسم الأول؛ فإن العزيمة فى حق المسافر، إذا كان لا يخاف الهلاك، هو الصوم، فيكون الصوم واجباً فى حقه، لكن المؤاخذة ساقطة مع قيام الوجوب.

وعند بعض المشايخ من القسم الثاني: لأن الوجوب ساقط إلا أنه إذا ترك الترخص واشتغل بالعزيمة، يعود حكم العزيمة كما كان.

وكلا القسمين رخصة، بطريق الحقيقة، لوجود التغير عن الأصلى إلى تخفيف وتيسير، إلا أن القسم الثانى أكمل فى الرخصة، لأن التيسير والتغيير فيه عن الأمر الأصلى أكثر، وهو سقوط وصف الفعل وسقوط الحكم جميعاً.

ويقول السمرقندى[٧]: «فأما الصلاة فى حق المسافر فليس برخصة ـ عندنا ـ بل هو عزيمة، وعند الشافعى رحمه الله رخصة؛ لأن المشروع الأصلى فى الصلاة من

(٦) ميزان الأصول ٥٥ ـ ٥٧

(٧) المرجع السابق، ص ٥٧ و ٥٨ وحديث أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها قالت: فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين، ثم أتمها فى الحضر، وأقرت صلاة السفر على الفريضة الأولى، للشيخين ولمالك وأبى داود) وانظر جمع الفوائد ١/ ١٤١ حديث ٩٤٨ وقول عمر رضى الله عنه«صلاة الأضحى ركعتان، وصلاة الفطر ركعتان، وصلاة المسافر ركعتان، وصلاة الجمعة ركعتان، تمام غير قصر على لسان النبى صلى الله عليه وسلم»للنسائى، وانظر جمع الفوائد ١/ ١٤١ رقم ٩٥٢

حيث القدر ركعتان، على ماروى عن عائشة رضى الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «الصلاة فى الأصل ركعتان، زيدت فى الحضر وأقرت في السفر).

وقال عمر رضى الله عنه: «صلاة المسافر ركعتان تمام، من غير قصر على لسان نبيكم صلى الله عليه وسلم».

ثم فى حق المقيم تغيرت عن الأصل وصارت أربعة، لكنه تغير إلى الغلظ والشدة، لا إلى التيسير والسهولة، فلا يسمى رخصة».

ويورد السمرقندى قولاً آخر لبعض مشايخه من الحنفية يرى تقسيم الرخصة الحقيقية إلى نوعين:

أحدهما: ما تسقط المؤاخذة فيه مع قيام الحرمة والوجوب على ماذكر.

الثانى: ماتسقط المؤاخذة فيه والحرمة والوجوب مع قيام السبب المحرم والسبب الموجب. وهذا إنما يصح على قول من يقول بتخصيص العلة، ويجوّز قيام السبب المحرم والموجب بلا حرمة ولاوجوب[8].

ويجمل السمرقندى القول فيما يرتضيه من وصف الرخصة الحقيقية ـ بعد بيانه لآراء مشايخه ـ بقول بعض أصحاب الحديث: «إن حقيقة الرخصة ماوسع على المكلف فعله، لعذر، مع كونه حراماً فى حق من لاعذر له».

أو وسع على المكلف تركه، مع قيام الوجوب فى الجملة فى حق غير المعذور.

وسوى بين الرخص كلها وقال: لايجوز أن تكون الرخصة حرام التحصيل.

قال النبى صلى الله عليه وسلم: «إن الله تعالى يحب أن يؤتى برخصه، كما يحب أن يؤتى بعزائمه[9]».

وقال النبى صلى الله عليه وسلم لعمار بن ياسر رضى الله عنه ـ حين أكرهه الكفار على إجراء كلمة الكفر فأجرى: «فإن عادوا فعد». كيف وإن بعض الرخص يجب

(٨) ميزان الأصول، ص ٥٨ و ٥٩

(٩) إن الله يحب أن تؤتى رخصه»رواه أحمد والبيهقى عن ابن عمر، ورواه الطبرانى عن ابن عباس وابن مسعود، وهو حديث ضعيف، وقال ابن طاهر: وقفه على ابن مسعود أصح (فيض القدير ٢/ ٣٩٢ ومسند أحمد ٢/ ١٠٨).

تحصيله، كما فى تناول الميتة والدم عند الإكراه والمخمصة، وكما فى الإفطار إذا خاف الهلاك».

وهذا صحيح ويجب أن يكون قول أصحابنا رحمهم الله هذا، فإن معنى الرخصة السهولة واليسر، وذلك فى سقوط الحظر والعقوبة جميعاً[١٠].

وإذا كان السمرقندى قد ذكر الرخصة بطريق المجاز، إلا أن قوله يتضمن نوعاً واحداً لها ـ على خلاف ماهو معروف من مذهب الحنفية، حيث جعلوا الرخصة المجازية نوعين كذلك ـ كما سنرى، فقد قال:

«وأما الرخصة بطريق المجاز: فهو كل حكم شرع في الأصل، تيسيراً لا أنه تغير عن الأصل إلى التخفيف بعارض، لكن كان على التضييق والعسر فى شريعة من قبلنا من الأمم السالفة، وذلك نحو وضع الإصر والأغلال التى كانت على الأمم السالفة، وصارت منسوخة ولم يشرع مثلها فى شريعتنا، بل على اليسر والسهولة.

فعلى اعتبار الإضافة إلى الشريعة الماضية يشبه الرخصة فسميت مجازاً.

فأما ماشرع فى شريعتنا بطريق السهولة واليسر ـ كما هو فى شريعة من قبلنا كإباحة أكل الطيبات ولبس الزينة، فلا يسمى رخصة لا حقيقة ولا مجازاً[١١]».

فإذا كان السمرقندى قد قصر الرخصة المجازية على نوع واحد ـ كما رأينا ـ فإن المعروف ـ لدى الحنفية ـ نوعان للرخصة المجازية، ففى المغنى فى أصول الفقة للإمام عمر الخبازى[١٢] ـ وهو أحد مشايخ الحنفية الكبار:

وأما الرخص فأربعة أنواع:

نوعان من الحقيقة، أحدهما أحق من الآخر.

ونوعان من المجاز، أحدهما أتم من الآخر.

وعند الحديث عن نوعى الرخصة المجازية ـ تفصيلاً ـ يقول:

(١٠) ميزان الأصول، ص ٥٩

(١١) ميزان الأصول ص ٥٩، ٦٠

(١٢) انظر المغنى فى أصول الفقه للإمام جلال الدين عمر الخبازى ٦٢٩ـ٦٩١ هـ بتحقيق د. محمد مظهر بقا، ص ٨٧.

وأما أتم نوعى المجاز فما وضع عنا من الإصر والأغلال[١٣]، لانعدام سببه، فلم يكن رخصة إلا مجازاً من حيث هو نسخ تمحّض تخفيفاً.

وأما النوع الرابع (ويقصد به الثانى من المجازية والرابع فى الأنواع)

فما سقط عن العبد بخروج السبب من أن يكون موجباً لحكمه فى حقه مع بقائه موجباً لذلك فى الجملة.

كسقوط حرمة تناول الخمر والميتة ـ عن المكره والمضطر، للاستثناء[١٤] حتى لا يسعهما الصبر عنهما.

وسقوط اشتراط العينية فى المُسْلَم فيه[١٥] أصلاً حتى صار[١٦] مفسداً له بعد أن كان[١٧] مصححاً فى الجملة.

وسقوط غسل الرجل وشطر الصلاة عن الماسح، والمسافر، مع بقاء السبب موجباً لحكمه فى حق غيرهم فى هذه الحالة، وفى حقهم فى غير هذه الحالة، فكان مجازاً لانعدام السبب، يشبه الحقيقة من حيث إنه سبب في الجملة. وإنما جعلنا قصر المسافر رخصة إسقاط، استدلالاً بدليل الرخصة ومعناها.

أما الدليل فما روى عن عمر ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: أَنَقْصرُ الصلاة ونحن آمنون؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «إن الله تعالى تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته[١٨]».

---

(١٣) قال الله تعالى: (ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم) الأعراف ١٥٦

(١٤) الاستثناء المذكور فى قوله تعالى: (إلا ما اضطررتم إليه) الأنعام/ ١١٩

(١٥) مع بقائها فى سائر البياعات.

(١٦) أي صار تعيين المسلم فيه يفسد المسلم.

(١٧) أي التعيين فى بيع غير السلم

(١٨) أخرجه مسلم فى صلاة المسافرين، باب صلاة المسافرين وقصرها ١/ ٤٧٨ بلفظ: عن يعلى بن أمية قال: قلت لعمر بن الخطاب: «فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا»، الآية، فقد أمن الناس، فقال: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال: صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته.

وبمثله أخرج الترمذى فى تفسير سورة النساء، ص ٢٤٣،

وأبو داود فى الصلاة، باب صلاة المسافر ٢/ ٣

والنسائى فى كتاب تقصير الصلاة ٣/ ١١٦ وابن ماجه فى كتاب إقامة الصلاة باب تقصير الصلاة فى السفر ١/ ٣٣٩

والدارمى فى الصلاة باب قصر الصلاة فى السفر ١/ ٣٥٤، واحمد فى مسنده ١/ ٣٥و٣٦ وعبد الرزاق فى مصنفه ٢/ ٥١٧.

والتصدق بها لا يحتمل التمليك ممن لا يلزم طاعته لا يقبل الرد كالعفو عن القصاص، فممن يلزم طاعته أولى.

وأما المعنى فهو أن الرخصة لطلب الرفق، والرفق متعين فى القصر، فسقط الإكمال أصلاً[19] فهذا هو التقسيم الرباعى للرخصة عند الحنفية، ويرى الإسنوى: أن مفهوم الرخصة واحد عند الحنفية والشافعية، وأن الخلاف فيما هو داخل تحت هذا المفهوم لأمر فقهى اقتضاه النظر فى الدليل التفصيلى. وهذا القول للإسنوى إنما هو للرخصة الحقيقية، وأما الرخصة المجازية بقسميها، فقد زادها الحنفية، لأن بعض الشافعية جعل منها ما هو رخصة حقيقية كرخصة الصلاة فى السفر بناء على مارأوه فى الدليل التفصيلى من أن الصلاة الرباعية شرعت أربعاً، ولعذر السفر قصرت، فبين الحنفية أن قصر الصلاة فى السفر رخصة مجازية بناء على قولهم بمقتضى الدليل التفصيلى: إن الصلاة الرباعية شرعت ـ أولاً ـ ركعتين، فأقرت فى السفر وزيدت فى الحضر فعلى رأي الشافعية قد تغير الحكم من عسر إلى يسر لعذر السفر، وعلى رأى الحنفية لم يتغير الحكم من يسر إلى عسر، بل انتقل من حكم أصلى فى حال الإقامة، إلى حكم أصلى فى حال السفر، والحكم حال السفر هو الذى شرع أولاً، وهو أيسر من حكم الإقامة الذى شرع ثانياً.

ولكن لما كان السفر طارئاً على الإقامة والصلاة فيه أيسر منها فى الإقامة ألبسه الرخصة، وهكذا نظائره من أكل الميتة ونحوها[20].

ويرتبط بهذا التقسيم للحقيقة، والمجاز فى الرخصة تقسيم آخر يعيننا على تتبع التنوع فى أحكامها كما يتضح فى المبحث الآتى:

أحكام الرخصة:

وأما تقسيم الرخصة مقترنة بأحكامها فعلي النحو التالى: الإيجاب والندب، والإباحة، وخلاف الأولى[21]، والكراهة.

---

(١٩) انظر المغنى فى أصول الفقه للخبازى، ص ٨٩و٩٠

(٢٠) انظر: نهاية السول ١/ ١٢٣ و١٢٤

(٢١) انظر أصول الفقه الأستاذ محمد أبو النور ١/ ٨٧و٨٨. وأصول الفقه الإسلامى، د. بدران أبو العينين ٢٧٧ - ٢٨٣. وسلم الوصول لعلم الأصول للأستاذ عمر عبد الله، ص ٦٠ـ٦٥، وحاشية العلامة البنانى ١/ ١٢١و١٢٢. وانظر الأشباه والنظائر ص ٩١.

١ ـ الإيجاب مثل وجوب أكل الميتة للمضطر، فإن هـذا الحكم ثبت بدليل، وهو قوله تعالى: « وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ [٢٢]» مع قوله تعـالى: «فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ [٢٣]».

وهذا الـدليل يخالف الدليل الدال على حـرمة أكلها، وهـو قوله تعـالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ [٢٤]»، فوجـوب أكل الميتة للمضطر رخصة، لأنـه ثبت بدليل على خلاف دليل آخر لعذر وهو الاضطرار إلى الأكل لحفظ الحياة.

٢ ـ النـدب مثل قصر الصلاة الربـاعية فى السفـر إذا توفرت شروطـه، فإن هذا الحكم ثبت بقـوله صلى اللـه عليه وسلم: «هـذه صدقـة تصدق اللـه بها عليكم فاقبلـوا صدقته[٢٥]» وهذا الدليل مخالف للدليل الدال على وجوب الإتمام مثل قوله تعالى: « وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ » (البقـرة/ ٤٣) مع فعلــه عليـه الصـلاة والسـلام المبين لعـدد الركعـات، فندب القصر رخصة، لأنـه حكم ثبت بدليل على خـلاف دليل آخر لعذر، وهذا العذر هو مشقة السفر.

٣ ـ الإباحـة: مثل إباحة العرايـا، أو السلم، فإن إباحة العرايـا حكم ثبت بقوله صلى الله عليه وسلم: . . «وأرخص فى العرايا[٢٦]».

وهذا الدليل مخالف للـدليل الدال على حرمة الـربا ـ مثل قولـه تعالى: و«وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَوٰا» وهذه المخالفة لعذر، وهو حاجة الفقراء.

وإباحة السلم حكم ثبت بقولـه صلى الله عليه وسلم: «من أسلف فى تمر فليسلف فى كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم[٢٧]».

(٢٢) سورة البقرة: الآية ١٩٥، ويقول ابن النجار فى شرح الكوكـب المنير: «فإنه واجب على الصحيح الذى عليه الأكثر لأنه سبب لإحياء النفس، وماكان كذلك فهو واجـب، وذلك لأن النفوس حق لله تعالى وهى أمانة عند المكلفين فيجب حفظها ليستوفى الله سبحانه وتعالى حقه منها بالعبادات والتكاليف»جـ ١/ ٤٧٩ من شرح الكوكـب المنير.

(٢٣) سورة البقرة: الاية ١٧٣.

(٢٤) سورة المائدة: الآية ٣

(٢٥) سبق تخريجه

(٢٦) انظر أصول الفقه الأستاذ محمد أبو النور ١/ ٨٨، وانظر نهاية السول ١/ ١٢٦و١٢٧

(٢٧) صحيح مسلم بشرح النووى ١١/ ٤١، وانظر السراج الوهاج ٦/ ٩٢

وهذا الدليل مخالف للدليل الدال على حرمة بيع المعدوم مثل قوله صلى الله عليه وسلم: «لا تبع ما ليس عندك[٢٨]».

وهذه المخالفة لعذر، وهو الحاجة، فكل من إباحة ـ العرايا والسلم رخصة: لانطباق حقيقتها عليه[٢٩].

٤ ـ خلاف الأولى: مثل الفطر فى نهار رمضان بالنسبة للمسافر الذى لا يتضرر بالصوم، فإن هذا الحكم ثابت بقوله تعالى: (فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ[٣٠]).

وهذا الدليل مخالف لدليل آخر وهو قوله تعالى: «فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ[٣١]» وهذه المخالفة لعذر وهو مشقة السفر، وإنما كان الفطر لمن لا يتضرر بالصوم خلاف الأولى: لقوله تعالى (وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ[٣٢]).

ويذكر الإمام السيوطى الأحكام السابقة فى أقسام الرخص ويزيد على ماذكر قسماً آخر وهو مايكره فعلها، فالأقسام عنده كمايلى:

١ ـ مايجب فعلها، كأكل الميتة للمضطر، والفطر لمن خاف الهلاك بغلبة الجوع والعطش وإن كان مقيماً صحيحاً، وإساغة الغصة بالخمر.

٢ ـ وما يندب، كالقصر فى السفر، والفطر لمن يشق عليه الصوم فى سفر، أو مرض والإبراد بالظهر، والنظر إلي المخطوبة.

٣ ـ ومايباح، كالسلم.

٤ ـ وما الأولى تركها: كالمسح على الخف، والجمع والفطر لمن لا يتضرر، والتيمم لمن وجد الماء يباع بأكثر من ثمن المثل، وهو قادر عليه.

٥ ـ ومايكره فعلها، كالقصر فى أقل من ثلاث مراحل[٣٣].

---

(٢٨) انظر مواهب الجليل من أدلة خليل ٣/ ٢٥٣

(٢٩) انظر أصول الفقه الأستاذ محمد أبو النور ١/ ٨٨

(٣٠) سورة البقرة: الآية ١٨٤

(٣١) سورة البقرة، ١٨٥

(٣٢) سورة البقرة، الآية ١٨٤

(٣٣) الأشباه والنظائر، ص ٩١

وعلى ذلك فإن الرخصة ليست فى درجة واحدة، وعلى من يقبل على الأخذ بها أن يرى موقعه منها، وأن يكيف الحالة التى هو عليها لتتلاءم مع الحكم المناسب.

ولكى يتضح هذا التوجه نحو الأخذ بالرخص علينا أن نتعرف على وجهة الإسلام فى طبيعة أحكامه، وكيف كان المنهج نحو الأخذ بهذه الأحكام من الجانب النظرى فى النصوص الشرعية، والجانب التطبيقى فى حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، وفى سلوك أصحابه رضوان الله عليهم، ومن تبعهم بإحسان.

وجهة الإسلام فى طبيعة الأحكام بين النظر والتطبيق:

وقدم لنا الإمام السيوطى فى القاعدة الثالثة: المشقة: تجلب التيسير أساساً نعتمد عليه فى بيان الموقف من تتبع الرخص فيقول:

الأصل فى هذه القاعدة قوله تعالى: «يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ[٣٤]».

وقوله تعالى: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ [٣٥])، وقوله صلى الله عليه وسلم: بعثت بالحنيفية السمحة[٣٦]).

وعن أبى هريرة رضى الله عنه: «إن أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة[٣٧]».

وعنه ــ أيضاً ــ: «إنما بعثتم ميسرين، ولم تبعثوا معسرين»، وحديث «يسروا ولا تعسروا[٣٨]».

وعنه ـ كذلك ـ مرفوعاً: «إن دين الله يسر ـ ثلاثاً[٣٩]».

وروى أحمد من حديث الأعرابى بسند صحيح: «إن خير دينكم أيسره، إن خير دينكم أيسره».

---

(٣٤) سورة البقرة: الآية ١٨٥

(٣٥) سورة الحج: الآية ٧٨

(٣٦) أخرجه أحمد فى مسنده من حديث جابر بن عبد الله، ومن حديث أبى أمامة والديلمى، فى مسند الفردوس من حديث عائشة رضى الله عنها.

(٣٧) رواه الشيخان وغيرهما.

(٣٨) رواه الشيخان وغيرهما.

(٣٩) رواه أحمد والبخارى والنسائى: «إن هذا الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه» وانظر جمع الفوائد ١/ ٣٧ حديث ١٧٥

وروى ابن مردويه من حديث محجن بن الأدرع مرفوعاً : «إن الله إنما أراد بهذه الأمة اليسر ، ولم يرد بهم العسر» .

وروى الشيخان عن عائشة رضى الله عنها : «ماخير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلا اختار أيسرهما ، ما لم يكن إثماً» .

وروى الطبرانى عن ابن عباس مرفوعاً : «إن الله شرع الدين فجعله سهلاً سمحاً واسعاً ولم يجعله ضيقاً[٤٠]» .

فهذه النصوص أدلة واضحة متضافرة فى بيان وجهة الإسلام فى اعتبار اليسر غاية ، ورفع الحرج عن الأمة ، واعتبار اليسر خير ما يختار من المناهج والأعمال ولذلك يقول السيوطى بعد إيراده لهذه النصوص : قال العلماء : يتخرج على هذه القاعدة جميع رخص الشرع وتخفيفاته[٤١] .

ومع هذا البيان النظرى فى التوجه نحو التيسير ، والبيان التطبيقى والعملى من حياة النبى صلى الله عليه وسلم ، وجدنا تطبيقات أخرى يميل فيها أصحابها نحو التزكية النفسية باختيار ما يشق على النفس ، ليس تعمداً منهم للمخالفة ، وإنما هو حمل للنفس على الأشد طلباً للمزيد من الأجر ، وخشية من الوقوع فى التقصير ورغبة فى تحقيق الرضوان من الله سبحانه ومغفرة الذنوب ورفع الدرجات .

إلا أن الالتزام بالبيان النظرى والعملى من هدى النبى صلى الله عليه وسلم يكفل للمسلم الاستمرار فى الأعمال عندما يأخذ منها ما يطيق ، كما يحقق فى حياته التوازن المستمر بين بدنه وطاقاته وقلبه وعقله دون ميل من جانب على جانب آخر .

فوجدنا فى التطبيق العملى لدى أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم ، ورضى الله عنهم أجمعين النوعين ؛ من عرف بمنهج التيسير على نفسه ، وعلى غيره عندما يفتيهم ، ومن عرف بالتشديد على نفسه ورعاً وخشية ، وعلى غيره عندما يستفتى .

وقد أدرك التابعون هذا المعنى فى منهج الصحابة رضوان الله عليهم ، فهذا عبيد بن جريج يحكى لنا مسلكين فى الفتوى يدلان على منهجين ، منهج لابن عمر رضى

---

(٤٠) انظر الأشباه والنظائر للسيوطى ، ص ٨٤ و ٨٥

(٤١) المرجع السابق ، ص ٨٥

الله عنهما، ومنهج لابن عباس رضى الله عنهما، ويحكى ذلك أيضاً سليمان بن يسار.

فروى الدارمى: عن عبيد بن جريج قال: كنت أجلس بمكة إلى ابن عمر يوماً وإلى ابن عباس يوماً، فما يقول ابن عمر فيما يسأله: «لاعلم لى» أكثر مما يفتى به[٤٢].

وعن سليمان بين يسار قال: «كنت أقسم نفسى بين ابن عباس وابن عمر، فكنت أكثر ما أسمع ابن عمر يقول: «لا أدرى»، وابن عباس لا يرد أحداً، فسمعت ابن عباس يقول: عجباً لابن عمر ورده الناس، ألا ينظر فيما يشك فيه، فإن كانت مضت به سنة قال بها، وإلا قال برأيه[٤٣].

وكان ميمون بن مهران إذا ذكر ابن عباس وابن عمر عنده يقول: «ابن عمر أورعهما، وابن عباس أعلمهما[٤٤]».

وكان هذا الورع يحمل ابن عمر على التشديد على نفسه وعلى غيره، فقد صح عنه أنه كان يدخل الماء فى باطن عينيه فى الوضوء والغسل[٤٥].

وعلق ابن قدامة على فعل ابن عمر، والذى روى عنه، وأنه عمى من كثرة إدخال الماء فى عينيه بقوله: «والصحيح: أن هذا ليس بمسنون فى وضوء ولاغسل لأن النبى صلى الله عليه وسلم لم يفعله، ولا أمر به، وفيه ضرر، وما ذكر عن ابن عمر فهو دليل على كراهته، لأنه ذهب بصره، وفعل مايخاف منه ذهاب البصر أو نقصه من غير ورود الشرع به إذا لم يكن محرماً فلا أقل من أن يكون مكروهاً[٤٦]».

وعندما طلب أبو جعفر المنصور من الإمام مالك أن يكتب للناس كتاباً تجلت هذه الموازنة فى قوله: «تجنب فيه: رخص ابن عباس، وشدائد ابن عمر[٤٧].

وروى سحنون عن ابن القاسم أنه سأل مالكاً عن الغدير ترده المواشى، فتبول فيه

(٤٢) سنن الدارمى ١/ ٥٧

(٤٣) تذكرة الحفاظ ١/ ٣٦

(٤٤) أعلام الموقعين مع حادى الأرواح ١/ ٢٠، وانظر الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث لأستاذنا الدكتور عبد المجيد محمود، ص ١٤٨و١٤٩

(٤٥) انظر المحلى ٢/ ٧٦، والمغنى ١/ ١٠٧، وانظر الاتجاهات الفقهية ص ١٨١

(٤٦) المغنى لابن قدامة ١/ ١٠٧ و ١٠٨

(٤٧) انظر الاتجاهات الفقهية، ص ١٨١

وتبعر حتى يتغير لون الماء وريحه: أيتوضأ منه للصلاة؟

قال مالك: أكـرهه ولاأحرمه، كان ابن عمـر يقول: «إنى لأحب أن أجعل بينى وبين الحرام سترة من الحلال[٤٨]».

فهذا الورع يحملـه على التشديد أخذاً بالحيطة حتى يبلغـه عن النبى صلى الله عليه وسلم خلاف ما يذهب إليه، فيترك قوله[٤٩].

روى البخارى عن نافع أن ابن عمر رضى الله عنهما، كان يكرى مزارعه على عهد النبى صلى الله عليه وسلم، وأبى بكر، وعمـر، وعثمان وصدرا من إمارة معاوية، ثم حـدث عن رافع بن خـديج، أن النبى صلى اللـه عليـه وسلم نهى عن كـراء المزارع، فـذهب ابن عمـر إلى رافع، فذهبت معـه، فسألـه، فقـال: نهى النبى صلى الله عليـه وسلم عن كراء المزارع فقال ابن عمـر: قد علمت أنا نكرى مزارعنـا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بما على الأربعاء وبشىء من التبن[٥٠]».

وروى البخارى ــ كذلك ــ بسند عن ابـن شهاب عن سـالم أن عبد الله ابـن عمر رضى اللـه عنهما قال: كنت أعلم فى عهـد الرسـول صلى الله عليـه وسلم أن الأرض تكرى، ثم خشى عبـد الله أن يكون النبـى صلى الله عليه وسلم، قـد أحدث فى ذلك شيئاً لم يعلمه، فترك كراء الأرض[٥١]».

ومما أخـذته أم المؤمنين السيده عائشـة رضى الله عنها على تشديـد ابن عمر رضى اللـه عنه واستـدركته عليـه، أنه كـان يقـول: «فى القبلة الـوضوء»فـاستدركت عليـه وقالت»كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل، وهو صائم، ثم لا يتوضأ[٥٢]».

وكان يمنع المحرم أن يتطيب قبل إحرامه، وكان يقول: لأن أصبح مطلياً بقطران أحب إلىّ من أن أصبح محرماً أنضح طيباً»

---

(٤٨) المحلى لابن حزم ١/ ٢٠١

(٤٩) انظر الاتجاهات الفقهية، ص ١٨١

(٥٠) البخارى بحاشية السندى ٢/ ٢١

(٥١) البخارى بحاشية السندى ٢/ ٣١

(٥٢) الإجابة للزركشى، ص ١١٨ و ١١٩

فاستدركت عليه وقالت: «طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم فطاف على نسائه ثم أصبح محرماً».

وفى لفظ البخارى أن عائشة قالت: يرحم الله أبا عبد الرحمن كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم فيطوف على نسائه ثم يصبح محرماً ينضح طيباً[٥٣]».

ومن ذلك أنه كان يأمر بقطع الخفين للمرأة المحرمة إذا لم تجد نعلاً، ثم حدثته صفية بنت أبى عبيد أن عائشة رضى الله عنها حدثتها» أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كان رخص للنساء فى الخفين فترك قوله فى ذلك[٥٤]».

وموقف أم المؤمنين السيدة عائشة رضى الله عنها يجعلنا نقول: إن كل مايؤثر عن صاحبى وفيه ما يشق على النفس فليس بملزم، وإنما سار عليه الصحابى بعزمه وهمته، وقد يكون ذلك لعدم وصول الحديث إليه، فإذا عرف الحديث لزمه.

والذى يلزمنا ما أثر عن النبى صلى الله عليه وسلم من الأخذ بمنهج اليسر فى الأمر كله، ما لم يكن فى الأمر إثم.

ولما كانت الأعمال لاتنفك عن نوع من الجهد الذى يبذل فيها كان من الضرورى أن نبحث طبيعة المشقة، ودرجاتها، وكيفية ضبطها.

طبيعة المشقة، ودرجاتها، وضبطها:

«فالمشاق على قسمين: مشقة لاتنفك عنها العبادة غالباً، كمشقة البرد فى الوضوء، والغسل، ومشقة الصوم فى شدة الحر، وطول النهار، ومشقة السفر التى لا انفكاك للحج والجهاد عنها، ومشقة ألم الحدود ورجم الزناة، وقتل الجناة، فلا أثر لهذه فى إسقاط العبادات فى كل الأوقات.

ومن استثنى من ذلك جواز التيمم للخوف من شدة البرد، فلم يصب: لأن المراد أن يخاف من شدة البرد حصول مرض من الأمراض التى تبيح التيمم، وهذا أمر ينفك عن الاغتسال فى الغالب.

(٥٣) المرجع السابق، ص ١١٤، وانظر الاتجاهات الفقهية، ص ١٨٢

(٥٤) الإجابة، ص ١١٧ و١١٨

أما ألم البرد الذى لا يخاف معه المرض المذكور، فلا يبيح التيمم بحال، وهووالذى لا يبيح الانتقال إلي التيمم.

وأما المشقة التى تنفك عنها العبادات غالباً، فعلى مراتب:

الأولى: مشقة عظيمة فادحة، كمشقة الخوف على النفوس، والأطراف، ومنافع الأعضاء، فهى موجبة للتخفيف والترخيص قطعاً، لأن حفظ النفوس والأطراف لإقامة مصالح الدين أولى من تعريضها للفوات فى عبادة، أو عبادات يفوت بها أمثالها.

الثانية: مشقة خفيفة لاوقع لها، كأدنى وجع فى إصبع، وأدنى صداع فى الرأس، أو سوء مزاج خفيف، فهذه لا أثر لها، ولا التفات إليها، لأن تحصيل مصالح العبادات أولى من دفع مثل هذه المفسدة التى لا أثر لها.

الثالثة: متوسطة بين هاتين المرتبتين. فما دنا من المرتبة العليا، أوجب التخفيف، أو من الدنيا، لم يوجبه كحمى خفيفة، ووجع الضرس اليسير وما تردد فى إلحاقه بأيهما اختلف فيه.

ولاضبط لهذه المراتب إلا بالتقرب(٥٥).

«وقد أشار الشيخ عز الدين إلى أن الأولى فى ضبط مشاق العبادات: أن تضبط مشقة كل عبادة بأدنى المشاق المعتبرة فى تخفيف تلك العبادة فإن كانت مثلها، أو أزيد، ثبتت الرخصة»

ولذلك اعتبر فى مشقة المرض المبيح للفطر فى الصوم: أن يكون كزيادة مشقة الصوم فى السفر عليه فى الحضر.

وفى إباحة محظورات الإحرام: أن يحصل بتركها، مثل مشقة القمل الوارد فيه الرخصة.

وأما أصل الحج، فلا يكتفى فى تركه بذلك، بل لابد من مشقة لايحتمل مثلها، كالخوف على النفس، والمال، وعدم الزاد والراحلة.

(٥٥) الأشباه والنظائر، ص ٨٩

وفى إباحة ترك القيام إلي القعود: أن يحصل به ما يشوش الخشوع، وإلى الاضطجاع أشق، لأنه مناف لتعظيم العبادات بخلاف القعود، فإنه مباح بلاعذر كما فى التشهد، فلم يشترط فيه العجز بالكلية.

وكذلك اكتفى في إباحة النظر إلى الوجه والكفين بأصل الحاجة، واشترط فى سائر الأعضاء تأكدها، وضبطه الإمام بالقدر الذى يجوز الانتقال معه إلى التيمم، واشترط فى السوأتين مزيد التأكيد، وضبطه الغزالى بما لا يعد التكشف بسببه هتكاً للمروءة، ويعذر فيه فى العادة[٥٦]».

«تنبيه: من المشكل على هذا الضابط: التيمم، فإنهم اشترطوا فى المرض المبيح له أن يخاف معه تلف نفس، أو عضو، أو منفعته، أو حدوث مرض مخوف، أو بطء البرء، أو شين فاحش فى عضو ظاهر، ومشقة السفر دون ذلك بكثير».

قال العلائى: ولعل الفارق بين السفر والمرض: أن المقصود أن لا ينقطع المسافر عن رفقته، ولا يحصل له ما يعوق عليه التقلب فى السفر بالمعايش، فاغتفر فيه أخف مما يلحق المريض، أشار إلى ذلك إمام الحرمين.

وأشكل من هذا أنهم لم يوجبوا شراء الماء بزيادة يسيرة على ثمن المثل، وجوزوا التيمم، ومنعوه فيما إذا خاف شيئاً فاحشاً فى عضو باطن، مع أن ضرره أشد من ضرر بذل الزيادة اليسيرة جداً، خصوصاً إذا كان رقيقاً، فإنه ينقص بذلك قيمته أضعاف قدر الزيادة المذكورة.

وقد استشكله الشيخ عز الدين وغيره، ولا جواب عنه.

تنبيه: ضبط فى الروضة، وأصلها نقلاً عن الأصحاب: المرض المبيح للفطر، ولأكل الميتة: بالمبيح للتيمم[٥٧].

يقول الشيخ عز الدين: فإن قيل: المشاق تنقسم إلى ماهو في أعلى مراتب الشدة، وإلى ماهو فى أدناها، وإلى ما يتوسط بينهما، فكيف تعرف المشاق المتوسطة المبيحة التى

(٥٦) الأشباه والنظائر للسيوطى، ص٨٩و٩٠، وانظر قواعد الأحكام للإمام عز الدين بن عبد السلام جـ ٢/ ٩ـ١٧

(٥٧) الأشباه والنظائر، ص ٩٠

لاضابط لها، مع أن الشرع قـد ربط التخفيفات بالشديد والأشـد، والشاق والأشق، مع أن معرفة الشديد والشاق متعذرة لعدم الضابط؟

قلنـا: لاوجه لضبط هـذا وأمثـاله إلا بـالتقـريب، فإن مـالا يحد ضابطـه لايجوز تعطيله، ويجب تقريبه.

فالأولى في ضـابط مشاق العبادات أن تضبط مشقة كل عبـادة بأدنى المشاق المعتبرة في تلك العبـادة، فإن كـانت مثلها أو أزيـد ثبتت الـرخصـة بها، ولن يعلـم التماثل إلا بـالـزيادة، إذ ليس في قـدرة البشر الـوقـوف على تساوى المشـاق، فإذا زادت إحـدى المشقتين على الأخرى علمنا أنهما قد استويا فيما اشتملت عليه المشقة الدنيا منهما، وكان ثبوت التخفيف والترخيص بسبب الزيادة.

ولأمثال ذلك:

أن التأذى بـالقمل مبيح للحلق في حق الناسك فينبغى أن يعتبر تأذيـه بالأمـراض بمثل مشقة القمل، كذلك سائر المشـاق المبيحة للبس والطيب والدهن وغير ذلك من المحظورات.

وكذلك ينبغـى أن تقرب المشاق المبيحـة للتيمم بأدنى مشقة أبيـح بمثلها التيمم، وفي هذا إشكـال ـ فإن مشقـة الزيـادة اليسيرة على ثمن المثل ومشقة الانقطـاع من سفر النـزهـة خفيفة لا ينبغـى أن يعتبر بها الأمراض، وأمـا المبيح للفطـر فينبغى أن تقـرب مشقتـه بمشقة الصيـام في الحضر، فإذا شق الصـوم مشقة تـربى على مشقة الصـوم في الحضر فليجز الإفطار بذلك، ولهذا نظائر كثيرة.

منها مقادير الاغرار في المعاملات.

ومنها: توقان الجائع إلى الطعام، وقد حضرت الصلاة.

ومنهـا: التأذى بـالـرياح البـاردة في الليلـة المظلمـة، وكـذلك التأذى بـالمشى في الوحل.

ومنها: غضب الحكام المانع من الإقدام على الحكام.

فإن المراتب في ذلك كله مختلفة، ولاضابط لمتوسطاتها إلا بالتقريب.

وقد ضبط غصب الحاكم بما يمنع من استيفاء النظر .

وكل هذه تقريبات يرجع فى أمثالها إلي ظنون المكلفين .

ولا ينهى الحاكم الغضبان بما هو معلوم له إذ لا حاجة به إلى النظر فيه .

مثاله : أن يدعى إنسان على إنسان بدرهم معلوم فينكره ، فلا يكره للحاكم الحكم بينهما : إذ لا يحتاج فى هذه المسألة إلى نظر واعتبار ، بل حكمه فى حال رضاه .

فإن قيل : لقد تقرر فى الشرع : أن ما لا يمكن ضبطه يجب الحمل على أقله ، كمن باع عبداً وشرط أنه كاتب ، أو نجار ، أو رام ، أو بان ، فإن الشرط يحمل على أقل رتبة الكتابة ، والنجارة ، والخياطة ، والبناء ، وكذلك من أسلم فى شىء ، ووصفه بصفات لكل واحدة منهن رتب عالية ، ورتب دانية ، ورتب متوسطة ، فإنه يحمل على أدناهن ، إذ لا ضبط لما زاد عليها .

فإذا وصفت الجارية ، بإشراق اللون ، أو بالكحل ، أو بالبياض حمل على أقل رتب ذلك .

وكذلك سائر الصفات ، فهلا قلتم بالحمل ـ ههنا ـ على أدنى رتب المشاق لعسر ضبط رتب المشاق الزائدة على أدناهن؟

قلنا : لايجوز تفويت مصالح العبادات ـ مع عظمها وشرفها ـ بمثل هذه المشاق ـ مع خفتها وسهولة تحملها ، بل تحمل هذه المشاق لا وزن له فى تحصيل مصالح العبادات ، لأن مصالح العبادات باقية أبد الآبدين ، ودهر الداهرين ، مع مايبتغى عليها من رضا رب العالمين .

ولذلك كان اجتناب الترخص فى معظم هذه المشاق أولى ، لأن تحمل المشاق فيها أعظم أجراً من تعاطيه بغير مشقة ، لماذكرناه من فضل تحمل المشاق لأجل الله .

وإنما حملنا فى المعاملات على الأقل ، تحصيلاً لمقاصد المعاملات ومصالحها ، فإن الحمل على الأعلى يؤدى فى السلم إلى عزة الوجود ، وهى مبطلة للسلم .

والحمل فى الصفات المشروطة فى البيوع على الأعلى يؤدى إلى كثرة التنازع والاختلاف .

والحمل على ما بينهما لاضابط لـه ، ولاوقوف عليه ، فتعذر تجويـزه لعدم الإطلاع عليه[٥٨] .

وهكذا نرى فطنة الشيخ عز الدين فى التفريق بين العبادات والمعاملات عند ضبطه مراتب الشدة .

وكما ضبط الشيخ عز الدين مراتب المشقة فقد أحسن فى جمع أنواع تخفيفات الشرع فى ستة أنواع .

تخفيفات الشرع وأنواعها:

قال الشيخ عز الدين : تخفيفات الشرع ستة أنواع :

الأول : تخفيف إسقاط كإسقاط الجمعة ، والحج ، والعمرة ، والجهاد بالأعذار .

الثـانى : تخفيف تنقيص ، كـالقصر ، وتنقيـص مـاعجـز عنـه المريض من أفعـال الصلوات إلى القدر الميسور

الثـالث : تخفيف إبدال ، كإبـدال الـوضوء بـالغسل والتيمم ، والقيام فى الصـلاة بالقعود والاضطجاع أو الإيماء ، والصيام بالإطعام .

الـرابع : تخفيف تقديم ، كـالجمع ، وتقـديم الزكـاة على الحول ، وزكاة الفطـر فى رمضان ، والكفارة على الحنث .

الخامس : تخفيف تأخير ، كالجمع ، وتـأخير رمضان للمريض والمسـافر ، وتأخير الصلاة فى حق مشتغل بإنقاذ غريق ، أو نحوه من الأعذار .

السـادس : تخفيف تـرخيص ، كصـلاة المستجمـر ، مع فضلـة النجـو ، وكأكل النجـاسات للمـداواة ، وشرب الخمر للغصـة ، والتلفظ بكلمة الكفـر عند الإكـراه ، ويعبر عن هذا بالإطلاق مع قيام المانع ، أو بالإباحة مع قيام الحاظر[٥٩] .

واستدرك العلائى سابعاً ، وهو : تخفيف تغيير ، كتغيير نظم الصلاة فى الخوف .

فهذه أنواعها ، وأما أسبابها ففى المبحث الآتي :

---

(٥٨) انظر قواعد الأحكام للشيخ عز الدين ، ٢/ ١٥ـ١٧

(٥٩) انظر الأشباه والنظائر ، ص ٩٠و٩١ ، وانظر قواعد الأحكام للشيخ عز الدين ٢/ ٨و٩

أسباب التخفيفات:

وأحصى العلماء أسباب التخفيفات فى العبادات وغيرها فذكروا منها سبعة :

الأول : السفر .

قال النورى : ورخصه ثمانية .

منها : ما يختص بالطويل قطعاً وهو القصر ، والفطر ، والمسح أكثر من يوم وليلة .

ومنها : مالايختص به قطعاً ، وهو ترك الجمعة ، وأكل الميتة .

ومنها : مافيه خلاف ، والأصح اختصاصه به ، وهو الجمع .

ومنها : مافيه خلاف ، والأصح عدم اختصاصه به ، وهو التنفل على الدابة وإسقاط الفرض بالتيمم واستدرك ابن الوكيل رخصة تاسعة ، صرح بها الغزالى وهى :

ما إذا كان له نشوة وأراد السفر ، فإنه يقرع بينهن ، ويأخذ من خرجت لها القرعة ، ولايلزمه القضاء لضراتها إذا رجع ، وهل يختص ذلك بالطويل؟ وجهان : أصحهما : لا .

الثانى : المرض : ورخصه كثيرة :

التيمم عند مشقة استعمال الماء ، وعدم الكراهة فى الاستعانة بمن يصب عليه ، أو يغسل أعضاءه ، والقعود فى صلاة الفرض ، وخطبة الجمعة والاضطجاع فى الصلاة ، والإيماء ، والجمع بين الصلاتين ، على وجه اختاره النووى والسبكى والإسنوى والبلقينى ، ونقل عن النص ، وصح فيه الحديث ، وهو المختار ، والتخلف عن الجماعة والجمعة مع حصول الفضيلة ، والفطر فى رمضان ، وترك الصوم للشيخ الهرم مع الفدية ، والانتقال من الصوم إلى الإطعام فى الكفارة والخروج من المعتكف ، وعدم قطع التتابع المشروط فى الاعتكاف ، والاستنابة فى الحج . وفى رمى الجمار وإباحة محظورات الإحرام مع الفدية ، والتحلل على وجه ، فإن شرطه فعلى المشهور ، والتداوى بالنجاسات وبالخمر على وجه ، وإساغة اللقمة بها إذا غص بالاتفاق ، وإباحة النظر حتى للعورة والسوأتين .

الثالـــث : الإكراه

الرابـــع : النسيان

الخـامس : الجهل

السادس : العسر وعموم البلوى

كالصلاة مع النجاسة المعفو عنهـا، كدم القروح، والدمامل والبراغيث، والقيح والصديد، وقليل دم الأجنبي وطين الشارع، وأثـر نجاسة عسر زواله، وذرق الطيور إذا عم فى المساجد والمطاف، وما يصيب الثوب فى الدوس من روث البقر وبوله.

ومن ذلك العفـو عما لا يدركـه الطـرف ومالانفس لـه سـائلة، وريق النـائم وفم الهرة.

ومن ثم لا يتعـدى إلى حيوان لا يعم اختلاطـه بالنـاس، كما قال الغـزالى، وأفواه الصبيان، وغبار السرجين ونحوه، وقليل الدخان أو الشعر النجس، ومنفذ الحيوان.

من ثم لا يعفى عـن منفـذ الآدمى، لإمكـــان صـونـه عـن الماء ونحـوه، وروث مانشوءه فى الماء والمائع، وما فى جوف السمك الصفار، على وجه اختاره الرويانى.

ومن ذلك : مشروعية الاستجمار بالحجر، وإباحة الاستقبال والاستدبار فى قضاء الحاجة فى البنيان، وفى المصحف للصبى المحدث.

ومن ثم لا يباح له إذا لم يكن متعلماً ـ كما نقله فى المهمات عن مفهوم كلامهم وجواز المسح على العمامة لمشقـة استيعاب الرأس، ومسح الخف فى الحضر لمشقة نـزعه فى كل وضوء، ومن ثم وجب نزعه فى الغسل لعدم تكرره.

وأنـــه لايحكم على الماء بـــالاستعمال مـادام متردداً على العضـــو، ولايضره التغير بـالمكث والطين والطحلب وكل مـايعسر صـــونـه عنـه، وإبـاحـة الأفعـال الكثيرة، والاستدبـار فى صلاة سترة الخوف، وإبـاحة النافلـة على الدابـة فى السفر، وفى الحضر على وجه، وإبـاحة القعـود فيهما مع القدرة، وكذا الاضطجـاع، والإبراد بـالظهر فى سترة الحر.

ومن ثم لا إبراد بالجمعة لاستحباب التبكير إليها.

والجمع فى المطر وترك الجماعة والجمعة بالأعذار المعروفة، وعدم وجوب قضاء الصلاة على الحائض لتكررها بخلاف الصوم، وبخلاف المستحاضة لندرة ذلك، وأكل الميتة ومال الغير مع ضمان البدل إذا اضطر، وأكل الولى من مال اليتيم بقدر أجرة عمله إذا احتاج، وجواز تقديم نية الصوم على أوله، ونية صوم النفل بالنهار، وإباحة التحلل فى الذمة وهو السلم، مع النهى عن بيع الغرر، والاكتفاء برؤية ظاهر الصبرة، وأنموذج المتماثل، وبارز الدار عن أسها، ومشروعية الخيار لما كان البيع يقع غالباً من غير ترو، ويحصل فيه الندم فيشق على العاقد، فسهل الشارع ذلك عليه بجواز الفسخ فى مجلسه.

وشرع له ـ أيضاً ـ شرطه ثلاثة أيام، ومشروعية الرد بالعيب، والتحالف، والإقالة، والحوالة، والرهن، والضمان، والإبراء، والقرض، والشركة، والصلح، والحجر، والوكالة، والإجارة، والمساقاة، والمزارعة، والقراض، والعارية، والوديعة للمشقة العظيمة فى أن كل أحد لا ينتفع إلا بما هو ملكه، ولا يستوفى إلا ممن عليه حقه، ولا يأخذه إلا بكماله، ولا يتعاطى أموره إلا بنفسه، فسهل الأمر بإباحة الانتفاع بملك الغير، بطريق الإجارة، أو الإعارة، أو القراض، وبالاستعانة بالغير وكالة، وإيداعاً، وشركة وقراضاً، ومساقاة، وبالاستيفاء، من غير المديون حوالة، وبالتوثق على الدين برهن وضامن وكفيل وحجر وبإسقاط بعض الدين صلحاً أو كله إبراء.

ومن التخفيف: جواز العقود الجائزة، لأن لزومها يشق، ويكون سبباً لعدم تعاطيها، ولزوم اللازم، وإلا لم يستقر بيع ولاغيره.

ومنه: إباحة النظر عند الخطبة، وللتعليم، والاشهاد، والمعاملة، والمعالجة.

ومنه: جواز العقد على المنكوحة من غير النظر، لما فى اشتراطه من المشقة التى لا يحتملها كثير من الناس فى بناتهم وأخواتهم: من نظر كل خاطب، فناسب التيسير لعدم اشتراطه بخلاف المبيع، فإن اشتراط الرؤية فيه لا يفضى إلى عسر ومشقة.

ومنه: إباحة أربع نسوة فلم يقتصر على واحدة تيسيراً على الرجال وعلى النساء ـ

أيضاً ـ لكثرتهن، ولم يزد على أربع لما فيه مشقة على الزوجين فى القسم وغيره.

ومنه: مشروعية الطلاق، لما فى البقاء على الزوجية من المشقة عند التنافر، وكذا مشروعية الخلع والافتداء، والفسخ بالعيب ونحوه، والرجعة فى العدة لما كان الطلاق يقع غالباً بغتة فى الخصام والجرح، ويشق عليه التزام، فشرعت له الرجعة فى تطليقتين، ولم تشرع ـ دائماً ـ لما فيه من المشقة على الزوجة إذ قصد إضرارها بالرجعة والطلاق، كما كان فى ذلك أول الإسلام، ثم نسخ.

ومنه: مشروعية الإجبار على الوطء، أو الطلاق فى المولى.

ومنه: مشروعية الكفارة فى الظهار واليمين تيسيراً على المكلفين، لما فى التزام موجب ذلك من المشقة عند الندم.

وكذا مشروعية التخيير فى كفارة اليمين لتكرره بخلاف كفارة الظهار والقتل والجماع، لندرة وقوعها، ولأن المقصود الزجر عنها.

ومشروعية التخيير فى نذر اللجاج: بين ماالتزم والكفارة لما فى الالتزام بالمنذور لجاجاً من المشقة.

ومنه: مشروعية التخيير بين القصاص والدية تيسيراً على هذه الأمة، على الجانى والمجنى عليه، وكان في شرع موسى عليه السلام القصاص متحتماً ولا دية.

وفى شرع عيسى عليه السلام الدية ولا قصاص.

ومنه: مشروعية الكتابة، ليتخلص العبد من دوام الرق، لما فيه من العسر، فيرغب السيد الذى لا يسمح بالعتق مجاناً، بما يبذل له من النجوم.

ومنه: مشروعية الوصية عند الموت ليتدارك الإنسان مافرط منه فى حال الحياة، وفسح له فى الثلث دون مازاد عليه دفعاً لضرر الورثة. فحصل التيسير ودفع المشقة فى الجانبين.

ومنه إسقاط الإثم عن المجتهدين فى الخطأ والتيسير عليهم بالاكتفاء بالظن ولو كلفوا الأخذ باليقين لشق وعسر الوصول إليه.

يقول السيوطي ـ بعد هذا الإجمال ـ فقد بان بهذا أن القاعدة يرجع إليها غالب أبواب الفقه[٦٠] ويريد بقوله قاعدة : المشقة تجلب التيسير .

السبب السابع : النقص

فإنه نوع من المشقة ، إذ النفوس مجبولة على حب الكمال ، فناسبه التخفيف فى التكليفات ، فمن ذلك عدم تكليف الصبى ، والمجنون ، وعدم تكليف النساء بكثير مما يجب على الرجال : كالجماعة ، والجمعة ، والجهاد ، والجزية ، وتحمل العقل ، وغير ذلك ، وإباحة لبس الحرير ، وحلى الذهب ، وعدم تكليف الأرقاء بكثير ، مما على الأحرار ككونه على النصف من الحر فى الحدود والعدد ، وغير ذلك[٦١] .

فهذا الحصر الدقيق لدرجات المشقة ، وضبطها ، ومعرفة طبيعتها ، وتخفيفات الشرع ، وأنواعها ، وأسباب التخفيفات ـ يتيح للناظر إلى هذه الجوانب وصلتها بالأحكام الشرعية التحليل الدقيق لها ، وإدراك العلاقات فيما بينها .

ومن ثم الوقوف على منهج واضح فى النظر إلي الرخص واختيار المناسب للمسلم المعاصر منها .

ولم يقصر العلماء فى هذا فوجدنا جهوداً قد بذلت في هذا السبيل ، ومنها ما يأتى فى المبحث الآتى :

تحليل الدهلوى

ففى بيان موقع الرخصة من الأحكام يقول صاحب «حجة الله البالغة» : «اعلم أن من السياسة أنه إذا أمر بشىء أو نهى عن شىء ، وكان المخاطبون لا يعلمون الغرض من ذلك حق العلم ــ وجب أن يجعل عندهم كالشىء المؤثر بالخاصية ، يصدق بتأثيره ، ولا يدرك سبب التأثير ، وكالرقى لايدرك سبب تأثيرها ، ولذلك سكت النبى صلى الله عليه وسلم عن بيان أسرار الأوامر والنواهى ـ تصريحاً ــ فى الأكثر ، وإنما لوح بشىء منه للراسخين فى العلم من أمته[٦٢] .

(٦٠) انظر الأشباه والنظائر ، ص ٨٥ـ٨٨

(٦١) الأشباه والنظائر للسيوطى ، ص٨٨و٨٩

(٦٢) انظر باب أسرار القضاء والرخصة من حجة الله البالغة ، جـ ١/ ١٠٢ و ١٠٣

ولذلك كان اعتناء حملة الملة من الخلفاء الراشدين وأئمة الدين بإقامة أشباح الملة أكثر من الاعتناء بإقامة أرواحها .

ويقول : «ووجب أن يسجل على الأخذ بالمأمور حق التسجيل ، ويلام على تركه أشد الملامة ، وتجعل أنفسهم ترغب فيها وتألفها حق الرغبة والألفة حتى تصير داعية الحق محيطة بظواهرهم وبواطنهم .

وإذا كان كذلك ثم منع من المأمور به مانع ضرورى وجب أن يشرع لـه بدل يقوم مقامه ، لأن المكلف حينئذ بين أمرين :

إما أن يكلف به مع مافيه من المشقة والحرج ، وذلك خلاف موضوع الشرع . قال الله تعالى : «يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ (٦٣)» .

وإما أن ينبذ وراء الظهر بالكلية ، فتألف النفس بتركة ، وتسترسل مع إهماله ، وإنما تمرين النفس تمرين الدابة الصعبة ، يغتنم منها الألفة والرغبة ، ومن اشتغل برياضة نفسه ، أو تعليم الأطفال ، أو تمرين الدواب ، ونحو ذلك يعلم كيف تحصل الألفة بالمداومة ، ويسهل بسببها العمل ، وكيف تذهب الألفة بالترك ، والإهمال ، فتضيق النفس بالعمل ، ويثقل عليها ، فإن رام العود إليه احتاج إلى تحصيل الألفة ثانياً ، فلابد ـ إذا ـ من شرع القضاء إذا فات وقت العمل .

ومن الرخص فى العمل ليتأتى منه ويتيسر له ، والعمدة فى ذلك الحدس المعتمد على معرفة حال الملكلفين ، وغرض العمل ، وأجزائه التى لابد منها فى تحصيل ذلك الغرض .

ومع ذلك فله أصول يعلمها الراسخون فى العلم .

أحدها : أن الركن والشرط فيهما شيئان : أحدهما : الأصلى الذى هو داخل حقيقة الشىء ، أو لازمه الذى لا يعتد به بدونه بالنظر إلى أصل الغرض منه كالدعاء ، وفعل الانحناء الدال على التعظيم والتنبه لخلتى الطهارة والخشوع .

وهذا القسم من شأنه أن لايترك فى المكره والمنشط سواء ، إذ لا يتحقق من العمل

(٦٣) سورة البقرة، الآية ١٨٥

شيء عند تركه.

وثانيهما: التكميلي الذى إنما شرع كونه واجباً لمعنى آخر محتاجاً إلى التوقيت، ولاوقت له أحسن من هذه الطاعة، أو لأنه آلة صالحة لأداء أصل الغرض كاملاً وافراً، وهذا القسم من شأنه أن يرخص فيه عند المكاره، وعلى هذا الأصل ينبغى الرخصة فى ترك استقبال القبلة إلى التحرى فى الظلمة ونحوها.

وترك ستر العورة لمن لا يجد ثوباً، وترك الوضوء إلى التيمم لمن لايجد ماء، وترك الفاتحة إلى ذكر من الأذكار لمن لايقدر عليها، وترك القيام إلى القعود والاضطجاع لمن لا يستطيعه، وترك الركوع والسجود إلى الانحناء لمن لا يستطيعهما.

الأصل الثانى: أنه ينبغى أن يلتزم فى البدل شيء يذكر الأصل، ويشعر بأنه نائبه وبدله، وسره تحقيق الغرض المطلوب من شرع الرخص وهو أن تبقى الألفة بالعمل الأول، وأن تكون النفس كالمنتظرة، ولذلك اشترط فى المسح على الخفين الطهارة وقت اللبس وجعل له مدة ينتهى إليها، واشترط التحرى فى القبلة.

والأصل الثالث: أنه ليس كل حرج يرخص لأجله فإن وجوه الحرج كثيرة والرخصة فى جميع ذلك تفضى إلى إهمال الطاعة، والاستقصاء في ذلك ينفى العناء، ومقاساة التعب، وهو المعرف لانقياد الشرع، واستقامة النفس، فاقتضت الحكمة أن لا يدور الكلام إلا على وجوه كثر وقوعها، وعظم الابتلاء بها لا سيما فى قوم نزل القرآن بلغتهم، وتعينت الشريعة فى عاداتهم.

ولا ينبغى أن يجاوز من ملاحظة كون الطاعة مؤثرة بالخاصية متى ما أمكن، ولذلك شرع القصر فى السفر دون الاكساب الشاقة ودون الزراع والعمال، وجوز للمسافر المترفه ما جوز لغير المترفه، والقضاء منه قضاء بمثل معقول ومنه بمثل غير معقول.

ولما كان أصل الطاعة انقياد القلب لحكم الله، ومؤاخذة النفس بتعظيم الله كان كل من عمل عن غير قصد ولاعزيمة، أو هو من جنس من لا يتكامل قصده(٦٤) ولا

(٦٤) كالصبي.

يتمكن من مؤاخذة نفسه بالتعظيم كما ينبغى من حقه أن يعذر، وأن لا يضيق عليه كل التضييق، وعلى هذا ينبغى أن يخرج قوله صلى الله عليه وسلم: «رفع القلم عن ثلاثة» «الحديث[٦٥] والله أعلم[٦٦]».

الموقف المعاصر

وعلى ذلك فإن الأخذ بالرخصة لا ينسى الآخذ بها الأخذ العزيمة، بل يبقى فى قلب الآخذ كيف يسر الله عليه بسبب العذر الذى حدث له.

وهذا الشعور برحمة الله سبحانه يملأ قلب المكلف حباً لخالقه الرحيم سبحانه. وهذا من أركان العقيدة التى يجب أن تدعم فى قلب المسلم المعاصر.

ومهمة من يفتى الناس أن يبصر المستفتى بالحكم الأصلى الثابت عزيمة وكيف يتغير ليناسب هذ العذر رحمة من الله سبحانه.

فالإنسان عابد لله بالعزيمة، وعابد لله بالرخصة، وما يكون محققاً لهذه العبودية فى استمرار وإحسان، ومتابعة لسنة النبى صلى الله عليه وسلم، ومنها التوازن، واختيار الأيسر حفاظاً على النفس وأداء فى حدود الطاقة الإنسانية ــ فهو الأولى بالاتباع.

على أن بعض المواقف العامة التى قد تقتضى من المسلم المعاصر بذلاً من نفسه أو ماله لغايات سامية ندب إليها هذا الدين الحنيف ـ لاتجرح القاعدة السابقة التى تناسب العموم فى اليسر والتوازن وإنما هى على حد قول القائل:

على قدر أهل العزم تأتى العزائم وتأتى على قدر الكرام المكارم

فالمكلف سواء كان مفتياً أم مستفتياً أمامه الرخص بأحكامها المتنوعة من الوجوب إلى الكراهة ـ كما سبق ـ وهو أعلم بما يكون فيه من أعذار.

فيختار بهذا ما يناسب من رخصة، ولو تجمعت لدى واحد من المكلفين مجموعة من الرخص بقدر ما لديه من أعذار فلا يعد نقصاً فى دينه، أو تتبعاً مذموماً للرخص.

(٦٥) أى النائم والصبى والمعتوه، وقيل المراد بالرفع فى الشر دون الخير لقوله صلى الله عليه وسلم، مروهم بالصلاة»

(٦٦) حجة الله البالغة، ص ١/ ١٠٣و١٠٤

وإذا كان الحكم يدور بين العزيمة والرخصة بوجود العذر أو عدمه فإن المكلف لن يخطيء الوصول إلى محبة الله سبحانه، إن صدق مع نفسه فى تقدير حاله، فلاشك أن العزيمة لها أثرها فى تقوى القلوب وتزكية النفوس، واستيفاء سائر الحقوق، وإهمالها يوثر فى ذلك على العابد نفسه، وعلى غيره.

ولكن إذا وجد العذر فثم رحمة الله سبحانه وتيسيره على عباده، فإن الله سبحانه يحب أن تؤتى رخصه، كما يحب أن تؤتى عزائمه.

وإن كان هذا الحديث قد ضعف، كما سبق فى تخريجه، ووقفه ابن طاهر على ابن مسعود، وصحح ذلك الوقف، فإن هذا الوقف فى أمر ليس اجتهادياً وإنما هو من الأمور الخيرية التى لا يقول فيها ابن مسعود رضى الله عنه برأيه، بل يحدث بما سمعه من النبى صلى الله عليه وسلم، أو ممن سمعه منه من أصحابه رضوان الله عليهم وكلهم ثقات.

وقد مر بنا فى حديث عمر رضى الله عنه مايدعم هذا المعنى فى قول النبى صلى الله عليه وسلم: «إن الله تعالى تصدق عليكم بصدقة، فاقبلوا صدقته».

فرخصة القصر من الصلاة أطلق عليها الرسول صلى الله عليه وسلم، لقب الصدقة من الله تعالى، فهى عطاء منه سبحانه، وعلينا قبول عطائه فهى لا تختلف عن المعنى السابق فى محبة الله سبحانه أن تؤتى رخصه، كما تؤتى عزائمه.

وحديث عمر أخرجه مسلم ــ كما سبق تخريجه ـ فى صلاة المسافرين(٦٧) وقصرها بلفظ: عن يعلى بن أمية قال: قلت لعمر بن الخطاب: «فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوٓا» الآية، فقد أمن الناس، فقال: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال: صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته.

وأما طلب أبى جعفر المنصور من الإمام مالك أن يكتب للناس كتاباً يتجنب فيه رخص ابن عباس، وشدائد ابن عمر.

(٦٧) صحيح مسلم ١/ ٤٧٨، وانظر بقية تخريج الحديث فى مبحث أقسام الرخصة

فهو تعبير عن رغبة أبي جعفر المنصور في تهيئة كتاب يقدم للناس باعتباره دليل عمل لهم له سمة الوسط دون تشديد أو أخذ لما تميل إليه النفس خلاف الأولى .

وموقف الإمام مالك يدل على رفضه لفكرة إلزام الناس باختياراته ، لأن الصحابة قد توزعوا في البلدان المفتوحة وعندهم من العلم ما يزيد على ماعنده ، ولهم تلاميذ يحملون عنهم ماقاموا بتبليغه من سنة النبي صلى الله عليه وسلم .

ومعنى ذلك أن مطلب أبي جعفر كان يمكن تطبيقه لو أن فريقاً من العلماء اجتمعوا على ذلك في تقديم دليل عمل وسط لعامة الناس .

ولكن لا يفهم من عبارة أبي جعفر الرغبة عن الرخص بالتعريف السابق لها وبتنوع أحكامها ، لأنها كما رأينا تمثل حكماً شرعياً وكذلك العزيمة .

أما الشدائد التي تنسب إلى ابن عمر رضي الله عنهما فليست من قبيل العزيمة المقابلة للرخصة ، وإنما هي كما قال ابن قدامة ـ وسبق ذكره في تعليقه على فعل ابن عمر من إدخال الماء في عينيه عند الوضوء والغسل حتى عمي : «والصحيح أن هذا ليس بمسنون في وضوء ولاغسل ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعله ، ولا أمر به ، وفيه ضرر ، وماذكر عن ابن عمر فهو دليل على كراهته ، لأنه ذهب ببصره ، وفعل ما يخاف منه ذهاب البصر أو نقصه من غير ورود الشرع به إذا لم يكن محرماً فلا أقل من أن يكون مكروهاً[٦٨]» .

وعلى ذلك فمعرفة الرخص ومايقابلها من عزيمة في كل أمر لاتباع مايناسب من العمل أمر ضروري لمن يفتي ولمن يستفتي لتحقيق المقاصد الشرعية في التيسير على المكلفين ورفع الحرج عنهم ، وخاصة في عالمنا المعاصر ، حيث تشتد التيارات الفكرية التي تحاول أن تجعل من فكرة الالتزام بالأحكام الشرعية معوقاً في حياة المعاصرين ، وتنتهز في ذلك وقوع بعض الناس في حالات تلائم الأخذ بالرخص ، ولكنها تجهلها فيكون التحلل من الحكم الشرعي هو السبيل الوحيد أمامها ، وهذا ماجعل ولي الله

(٦٨) المغني لابن قدامة ١/ ١٠٧ و١٠٨

الدهلوى يفطن إلى أهميـة المعرفة بالارتباط بين حكم العزيمـة وحكم الرخصة، حتى يظل معنى التعبد قـائماً فى نفس المكلف عندمـا يأخذ بالعـزيمة وعندمـا ينتقل منها إلى الرخصة.

الخـاتمـة

وبعد تناولنا للمبـاحث السابقة فى موضوع الرخصـة والمسلم المعاصر نجمل أبرز النتائج على النحو التالى :

— الرخصة هى الحكم الثابت بدليل على خلاف دليل آخر لعذر .

— يرى بعض أصحـاب الحديث حقيقة الرخصة فى أنها : مـاوسع على المكلف فعله ، لعذر ، مع كونه حراماً فى حق من لاعذر له

أو وسع على المكلف تركه ، مع قيام الوجوب فى الجملة فى حق غير المعذور» .

— الرخصة على الحقيقة نوعان :

الأول : ماتغير حكمـه مع بقاء الوصف الـذى كان عليه من قبل . وهـو أن يكون الفعل محرماً فى نفسه مـع سقوط حكمه ، وهى المؤاخذة فى الدار الـآخرة ، كإجراء كلمة الكفر على اللسان حالة الإكراه مع قيام التصديق بالقلب .

الثانى : سقوط الحظر والمؤاخذة مثاله : حرمة الميتة عند الإكراه والمخمصة .

— الرخصة على المجاز نوعان :

الأول : ماوضع عنا من الإصر والأغلال .

الثانى : ماسقط عن العبـد بخروج السبب من أن يكون موجبـاً لحكمه فى حقه مع بقـائه موجبـاً لذلك فى الجملـة كسقوط غسل الـرجل وشطر الصـلاة عن الماسح والمسافر ، مع بقاء السبب موجبـاً لحكمه في حق غيرهم فى هذه الحالة ، وفى حقهم فى غير هذه الحالة .

— ليس للرخصـة حكم واحد بل يتنوع حكمهـا بتنوع أقسامهـا وحـالات المكلفين : فقد تكـون واجبة وقـد تكون منـدوبة ، وقـد تكون مبـاحة ، وقـد تكون خـلاف الأولى ، وقد تكون مكروهة .

— وجهة الإسلام فى الأحكام تعتبر اليسر غاية ، وترفع الحرج عن الأمة ، وتعتبر اليسر

خير ما يختار من المناهج والأعمال .

— كل ما يؤثر عن صحابى وفيه ما يشق على النفس فليس بملزم ، وإنما سار عليه الصحابى بعزمه وهمته ، وقد يكون ذلك لعدم وصول الحديث إليه ، فإذا عرف الحديث لزمه .

والذى يلزمنا ما أثر عن النبى صلى الله عليه وسلم من الأخذ بمنهج اليسر فى الأمر كله ، ما لم يكن فى الأمر إثم .

— المشقة ليست مرتبة واحدة فقد تكون فادحة ، وقد تكون خفيفة ، وقد تكون متوسطة ، وتضبط بالتقريب .

فتضبط مشاق العبادات بأدنى المشاق المعتبرة فى تخفيف تلك العبادة فإن كانت مثلها أو أزيد تثبت الرخصة بها .

— تخفيفات الشرع سبعة أنواع وهى : إسقاط ، وتنقيص ، وإبدال ، وتقديم ، وتأخير ، وترخيص ، وتغيير .

— وأسباب التخفيف ـ كذلك ـ سبعة وهى : السفر ، والمرض ، والإكراه ، والنسيان ، والجهل ، والعسر وعموم البلوى ، والنقص .

— عندما يؤخذ بالرخصة ينبغى أن يلتزم فى الأخذ بها تذكر الأصل والشعور بأنه نائبه وبدله لتبقى الألفة بالعمل الأول ، وليستشعر رحمة الله سبحانه بعباده .

— المسلم المعاصر مطالب أن يتعرف على الأحكام الشرعية بما تتضمنه من عزيمة ورخصة ، وأن يعى عصره وحاله حتى يختار مايناسب .

— الإنسان عابد لله بالعزيمة ، وعابد لله بالرخصة ، وما يكون محققاً لهذه العبودية فى استمرار وإحسان ، ومتابعة لسنة النبى صلى الله عليه وسلم ، ومنها التوازن ، واختيار الأيسر حفاظاً على النفس وأداء فى حدود الطاقة الإنسانية ـ فهو أولى بالاتباع .

— قد تقتضى بعض المواقف من المسلم المعاصر أن يأخذ بالعزيمة فيبذل من نفسه وماله لغايات سامية ندب إليها الدين الحنيف ، ولايجرح ذلك قاعدة اليسر

والتوازن، وإنما يرتبط ذلك بهمم أهل العزم.

— إن الله يحب من عبده أن يأخذ بالرخصة كما يأخذ بالعزيمة، وفق الحالة التى يكون عليها المكلف.

التوصيـــة

بعد الوقوف على معنى الرخصة، وأنواعها وتنوع أحكامها وفق ماعرف من منهج الإسلام ووجهته فى الأحكام حيث يعد اليسر غاية ويرفع الحرج عن المكلفين، فإن الأخذ بالرخصة يأخذ حكمه من حالة المكلف وما تحقق فيه من عذر فقد تكون فى حق مكلف واجبة، وقد تكون مع آخر مندوبة، وقد تكون مع غيرهما مباحة، وقد تكون مع رابع خلاف الأولى، وقد تكون مع خامس مكروهة.

أهـــم المراجع

— الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث فى القرن الثالث الهجرى، للأستاذ الدكتور عبد المجيد محمود، ط ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م.

— الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة للإمام بدر الدين الزركشى، عنى بتحقيقه ووضع مقدمته وتعاليقه سعيد الأفغانى ـ ط ثانية المكتب الإسلامى، بيروت، ١٣٩٠ هـ.

— الإحكام فى أصول الأحكام، للآمدى ـ دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م.

— الأشباه والنظائر فى قواعد وفروع فقه الشافعية، للإمام جلال الدين عبد الرحمن السيوطى، المتوفى سنة ٩١١ هـ، دار إحياء الكتب العربية ـ عيسى البابى الحلبى وشركاه.

— أصول الفقه الإسلامى، الأستاذ الدكتور بدران أبو العينين بدران، ط مؤسسة شباب الجامعات.

— أصول الفقه، الأستاذ محمد أبو النور زهير، دار الطباعة المحمدية.

— أعلام الموقعين عن رب العالمين، للإمام ابن قيم الجوزية، مطبعة السعادة بمصر،

١٢٧٤هـ، ١٩٥٤ م.
— تذكر الحفاظ، للإمام الذهبى شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت: ٧٤٨) ط الهند سنة ١٣٣٣هـ.
— جامع الترمذى، للإمام الترمذى بتحقيق الشيخ أحمد شاكر، ط أولى ١٣٨٢هـ طبع الحلبى.
— حاشية العلامة البنانى على شرح الجلال شمس الدين محمد بن أحمد المحلى على متن جمع الجوامع، للإمام تاج الدين عبدالوهاب بن السبكى، دار إحياأ الكتب العلمية، عيسى البابى الحلبى وشركاه.
— حجة الله البالغة للدهلوى (أحمد بن عبد الرحيم المتوفى سنة ١١٧٦ هـ، ط المطبعة الخيرية ١٣٣٢ هـ).
— السراج الوهاج من كشف مطالب صحيح مسلم بن الحجاج للشيخ العلامة أبى الطيب صديق بن حسن خان الحسينى القنوجى البخارى ـ دار إحياء التراث ـ قطر.
— سلم الوصول لعلم الأصول، للأستاذ عمر عبد الله ط أولى ١٩٥٦ ـ دار المعارف بمصر.
— سنن الدارمى، لأبى محمد عبد الله عبد الرحمن بن الفضل (ت: ٢٥٥هـ) تحقيق محمد أحمد دهمان ـ دار إحياء السنة النبوية.
— سنن أبى داود، للحافظ سليمان بن الأشعث السجستانى المتوفى سنة ٢٧٥ هـ حمص ١٣٨٨ هـ ١٩٦٩ م.
— سنن ابن ماجه، للإمام محمد بن يزيد القزوينى المتوفى سنة ٢٧٥ هـ، مطبعة عيسى البابى الحلبى، القاهرة، ١٢٧٣ هـ ١٩٥٣ م.
ـ سنن النسائى، لأبى عبد الرحمن أحمد بن شعيب المتوفى سنة ٣٠٣ هـ المطبعة العصرية، الأزهرية ١٢٤٨ هـ ١٩٣٠ م.

— شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر فى أصول الفقه، للعلامة الشيخ محمد بن أحمد بن عبد العزيز ابن على الفتوحى الحنبلي المعرورف بابن النجار المتوفى سنة ٩٧٢ هـ، تحقيق د. محمد الزحيلى، ود. نزيه حماد، ط ١٤٠٠ هـ، مركز البحث العلمى، مكة المكرمة.

— صحيح البخارى بحاشية السندى، للإمام محمد بن اسماعيل البخارى (١٩٤ - ٢٥٦ هـ)، وبالهامش حاشية أبى الحسن نور الدين محمد بن عبد الهادى السندى، ومعها تقريرات من شرحى الإمامين القسطلانى، والأنصارى، ط ١٣٧٣ هـ.

— صحيح مسلم بشرح النووى، للإمام مسلم بن الحجاج القشيرى، ومعه شرحه للنووى المتوفى ٦٧٦ هـ ط المطبعة المصرية ومكتبتها بالقاهرة، ١٣٤٩ هـ.

— فيض القدير شرح الجامع الصغير، للعلامة المناوى، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩١هـ ١٩٧٢ م.

— قواعد الأحكام فى مصالح الأنام، للإمام المحدث الفقيه سلطان العلماء أبى محمد عز الدين عبد العزيز بن عبدالسلام السلمى المتوفى سنة ٦٦٠ هـ، راجعه وعلق عليه طه عبد الرءوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٨٨ هـ ١٩٦٨ م.

— المحلى - للإمام ابن حزم - تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث.

— مسند أحمد، للإمام أحمد بن حنبل المتوفى سنة ٢٤١ هـ المكتب الإسلامى، بيروت ١٣٨٩ هـ.

— مصنف عبد الرزاق، للحافظ أبى بكر عبد الرزاق بن همام الصنعانى المتوفى سنة ٢١١ هـ عنى بتحقيقه الشيخ حبيب الرحمن الأعظمى، ط أولى ١٣٩٠ هـ، المكتب الإسلامى.

— المغنى فى أصول الفقه، للإمام جلال الدين أبى محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازى (٦٢٩ - ٦٩١ هـ) تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا، ط مركز البحصث العلمى، جامعة أم القرى ١٤٠٣هـ.

— المغنى، لابن قدامه، عبد الله بن أحمد بن محمد المتوفى سنة ٦٣٠ هـ، دار الكتاب العربى، بيروت.

— مواهب الجليل من أدلة خليل، للشيخ أحمد بن أحمد المختار الجكني الشنقيطى، عنى بمراجعته الشيخ عبد الله الأنصارى، دار إحياء التراث الإسلامى، قطر ١٤٠٧هـ.

— ميزان الأصول فى نتائج العقول، تصنيف الإمام علاء الدين أبى بكر محمد بن أحمد السمرقندى ٥٣٩ هـ حققه وعلق عليه الدكتور محمد زكى عبد البر، ط أولى ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م.

— نهاية السول فى شرح منهاج الأصول، للقاضى ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوى، تأليف الإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوى، ومعه حواشيه المسماة سلم الوصول لشرح نهاية السول للشيخ محمد بخيت المطيعى، المطبعة السلفية، ١٣٤٥ هـ.

موقف الشرع

من إجهاض الجنين المشوه

د. علي محمد يوسف المحمدي
الأستاذ المساعد بقسم الفقه والأصول
ووكيل كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية
جامعة قطر

تمهـــيد:

يلاحظ المتتبع للأبحاث والدراسات الطبية منذ مطلع القرن الخامس عشر الهجري أن هذه الدراسات والأبحاث أخذت تهتم اهتماماً بالغاً بالحديث عن الإعجاز الطبي في القرآن الكـريم، وكذلك ببيان مـوقف الإسلام من التطورات العلميـة المذهلة في مجال مايسمى بالهندسة الوراثية.

وإذاكان العلم قـد استطاع الكشف عن الأجنـة في أرحامها، ومـراحل حياتها من نطفة وعلقة ومضغـة، وخلق المضغة عظاماً، ثم كسوة العظـام لحماً، ثم الإنشاء خلقاً آخر، فإن هذا الكشـف قد أماط اللثام عن بعض أسرار تلك الأجنة مـن حيث معرفة العلل التي قد تصيبها، أو التشوهات التي قد تتعرض لها، وقد فتح هذا الكشف باب القول في التخلص من هـذه الأجنة التي تعـاني من أمراض أو تشـوهات، رحمة بها من جهة، ومحافظة على سلامة النسل وقوته من جهة أخرى. .

وقد تعددت الـدراسات في هذا الموضوع من الناحية الطبيـة والشرعية ومع هذا لم يصل الرأي الطبي أو الشرعي إلى قول فصل فيه، وهذه الـدراسة الموجزة التي أقدمها في الإجهـاض، وبخـاصـة إجهـاض الجنين المشـوه، أطمع مـن ورائهـا أن تسهم في الوصـول إلى رأي حاسم في قضيـة إنسانية وأخـلاقية تحظى بـاهتمام كبير على مستوى العالم كله.

أما منهج هذه الدراسة فإنه يتكون من خمسة مباحث، وخاتمة.

المبحــث الأول: منزلة الإنسان في الإسلام.

المبحــث الثاني: مراحل تكوين الجنين بين القرآن والعلم الحديث.

المبحـث الثـالث: مفهوم الإجهاض وأنواعه وأضراره.

المبحـث الـرابع: الإجهاض بوجه عام بين القانون الوضعي والإسلام.

المبحث الخامس: موقف الشرع من إجهاض الجنين المشوه.

وتتضمن الخاتمة أهم نتائج الدراسة، وماترشد إليه من توجيهات وتوصيات.

المبحث الأول
منزلة الإنسان في الإسلام

لقد خلق اللـه الإنسان وفضله على كثير من خلقه بصفات تميـزه عنهم كخلقه على تلك الهيئـة المعتدلـة وتـزويده بتلك الاستعـدادات التي استأهل بهاالخلافـة في الأرض وتعمير الكون وتسخيره له .

ومن أعظم أنـواع التكريم أنـه خلقه بيديـه ونفخ فيه مـن روحه واحتفل بقـدومه بسجود الملائكـة له ثم أرسل له رسله ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ «سورة الإسراء : الآية ٧٢» .

وإن البحث عن أسرار الإنسان وخفـاياه كـان ولايزال هـوالشغل الشاغل للعلماء والمفكرن حتى قال أحد الحكماء قديماً من عرف نفسه عرف ربه .

وقد أشـار القرآن الكـريم إلى عظم السر الإلهي في خلق الإنسان وأنـه عالم صغير ، وكلما ارتقى الإنسان في المعـرفة واتسعت مـداركه وزادت معلومـاته وكثـرت تجاربه ، اكتشف المزيـد من أسرار الكـون وأسرار النفس ، وسيبقى هـذان المعرضـان الإلهيـان الهائلان «الكون والإنسان» حافلين بكل عجيب وجديـد إلى آخر الزمان وهذه الخلائق التي تعمر الأرض من الأحياء ، فإن كـل خليقة منها أمة وكل فرد منهـا عجيبة ، وهذا المخلوق الإنساني هوالعجيبة الكبرى في هـذه الأرض . إنه عجيبة في تكوينه الجسماني : في أسرار هذا الجسد ، عجيبـة في تكوينه الروحي : في أسرار هـذه النفس ، وهو عجيبة في ظاهره وعجيبة في باطنه ، وهو يمثل عناصر هذا الكون وأسراره وخفاياه .

وتـــزعم أنـك جـــرم صغير   وفيـك انطـــوى العـــالم الأكبر

وحيثما وقف الإنسـان يتأمل عجـائب نفسه التقى بأسرار تـدهش وتحير ، تكـوين أعضـائه وتـوزيعهـا ، وظـائفهـا وطـريقـة أدائهـا لهذه الـوظـائف ، عمليـة الهضم والامتصـاص . عمليـة التنفس والاحتراق . دورة الـدم في القلب والعـروق . الجهـاز العصبي وتركيبـه وإدارته للجسم . الغـدد وإفرازهـا وعلاقتها بنمـو الجسد ونشـاطه

وانتظامه. تناسق هذه الأجهزة كلها وتعاونها، وتجاوبها الكامل الدقيق. وكل عجيبة من هذه تنطوي تحتها عجائب.. وفي كل عضو وكل جزء من عضو خارقة تحير الألباب.

وأسرار روحه وطاقاتها المعلومة والمجهولة.. إدراكه للمدركات وطريقة إدراكها وحفظها وتذكرها. هذه المعلومات والصور المختزنة. أين وكيف؟ هذه الصور والرؤى والمشاهد كيف انطبعت؟ وأين؟ وكيف تستدعى فتجيء.. وذلك في الجانب المعلوم من هذه القوى. فأما المجهول منها فهو أكبر وأكثر. تظهر آثاره بين الحين والحين في لمسات وإشراقات تدل على ماوراء الظاهر من المغيب المجهول.

ثم أسرار هذا الجنس في توالده وتوارثه. خلية واحدة تحمل كل رصيد الجنس البشري من الخصائص، وتحمل معها خصائص الأبوين والأجداد والقريبين. فأين تكمن هذه الخصائص في تلك الخلية الصغيرة؟؟ وكيف تهتدي بذاتها إلى طريقها التاريخي الطويل، فتمثله أدق تمثيل، وتنتهي إلى إعادة هذا الكائن الإنساني العجيب؟!.

وإن وقفة أمام اللحظة التي يبدأ فيها الجنين حياته على الأرض، وهو ينفصل عن أُمّه ويعتمد على نفسه، ويؤذن لقلبه ورئتيه بالحركة لبدء الحياة. إن وقفة أمام هذه اللحظة وأمام هذه الحركة لتدهش العقول وتحيرّ الألباب، وتغمر النفس بفيض من الدهش وفيض من الإيمان، لايقف له قلب ولايتماسك له وجدان!.

وإن وقفة أخرى أمام اللحظة التي يتحرك فيها لسان الوليد لينطلق بهذه الحروف والمقاطع والكلمات ثم بالعبارات. بل أمام النطق ذاته. نطق هذا اللسان. وتصويت تلك الحنجرة. إنهاعجيبة. عجيبة تفقد وقعها لأنها تمر بنا كثيراً. ولكن الوقوف أمامها لحظة في تدبر يجدد وقعها. إنهاخارقة. خارقة مذهلة تنبيء عن القدرة التي لاتكون إلا لله.

وكل جزئية في حياة هذا المخلوق تقفنا أمام خارقة من الخوارق، لاينقضي منها العجيب؛ وكل فرد من هذا الجنس عالم وحده. ومرآة ينعكس من خلالها هذا الوجود

كله في صورة خاصة لاتتكرر أبداً على مدار الدهور . ولانظير له بين أبناء جنسه جميعاً، لافي شكله ولا ملامحه، ولا في عقله ومداركه، ولا في روحه ومشاعره، ولا في صور الكون كما هي في حسه وتصوره. ففي هذا المتحف الإلهي العجيب الذي يضم ملايين الملايين، كل فرد نموذج خاص، وطبعة فريدة لاتتكرر. يمر من خلالها الوجود كله في صورة كذلك لاتتكرر. . كما لاتوجد بصمةأصابع مماثلة لبصمة أصابع أخرى في هذه الأرض في جميع العصور!!.

وكثير من عجائب الجنس البشري مكشوفة للبصر، تراه العيون: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾ «الآية ٢١ الذاريات» وماتره العيون من عجائبه يشير إلى المغيب المكنون.

وهذه العجائب لايحصرها كتاب. فالمعلوم المكشوف منها يحتاج تفصيله إلى مجلدات. والمجهول منهامايزال أكثر من المعلوم، والقرآن لايحصيها ولايحصرها، ولكنه يلمس القلب هذه اللمسة ليستيقظ لهذا المتحف الإلهي المعروض للأبصار والبصائر، وليقضي رحلته على هذا الكوكب في ملاحظة وتدبر، وفي متاع رفيع بتأمل هذا الخلق العجيب، الكامن في ذات نفسه وهو عنه غافل مشغول»[١].

وإذا كان الإنسان على هذا النحو من الخلق الذي حير الألباب، وقدم لأهل النظر والبصر أبلغ الشواهد على وحدانية الخالق وقدرته فإن هذا الخلق المتميز للإنسان كان به أهلاً للخلافة عن الله في الأرض، وقد تطلعت الملائكة إلى أن تحظى بشرف هذه الخلافة، ولكن الحق سبحانه أعطى الإنسان ما لم يعطه للملائكة، فكان من ثم جديراً - وفق مشيئة الله وإرادته - للخلافة في الأرض. وفضلاً عن هذا فقد سخر الله الكون بما فيه للإنسان وأسبغ عليه نعمه، ظاهرة وباطنة، وكان من أهمها نعمة إرسال الرسل والأنبياء بالتشريعات والأحكام التي تبين له طريق الخير في الحياة الدنيا، ويوم يقوم الأشهاد كما تحفظ عليه حياته وكرامته وحريته، فلا اعتداء أو امتهان ولكن حماية وعزة في كل مراحل حياته[٢].

(١) في ظلال القرآن، للشهيد سيد قطب٧/ ٥٧٩-٥٨٠.

(٢) انظر: الإسلام والإنسان، للدكتور إبراهيم عوضين، ط. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة.

المبحث الثاني
مراحل تكوين الجنين بين القرآن الكريم والعلم الحديث

لقد تحدث القرآن الكريم عن مراحل التخلق الإنساني في آيات عديدة ليستدل بها على كمال قدرته وأنه سبحانه هو الخالق ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ﴾ وقال تعالى: ﴿ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ ﴾ إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة والتي تدل دلالة قاطبة على أنه لاخالق لشيء من المخلوقات إلا رب العالمين.

وقد يتطور العلم إلى اضعاف ماهو عليه، ولكنه لن يتمكن من الوصول إلى النطفة التي يبدأ خلق الجنين أو يسلك بها في نموها مسلكاً غير الذي هديت إليه منذ وجد النوع الإنساني.

ومن الآيات التي تحدثت عن أطوار الإنسان قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَـٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَـٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَـٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ ﴾ «سورة المؤمنون: الآية ١٤».

وفي سورة الحج قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ... ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا۟ أَشُدَّكُمْ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا ﴾ «سورة الحج: الآية ١٥٥».

ومن هذه الآيات وغيرها يمكن تحديد مراحل تكوين الجنين في القرآن الكريم إلى:

١ ـ مرحلة النطفة: أي المني، والنطفة القليل من الماء، فالإنسان يتكون من نطفة الرجل وهي الحيوانات المنوية ومن نطفة الأنثى وهي البويضة. قال تعالى: ﴿ إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ ﴾ «سورة الإنسان: الآية: ٢» فالمراد من النطفة الأمشاج البيضة الملقحة.

٢ ـ مرحلة العلقة: الدم الجامد، ويبدأ العلوق منذ اليوم السابع من التلقيح حيث

تلتصق الكرة الجرثومية بجدار الرحم، وتمتص الغذاء منه.

٣ ـ المضغة المخلقة وغير المخلقة: والمضغة هي القطعة من اللحم قدر مايمضغ الماضغ، وهي المرحلة الثالثة من تكون الجنين والتي تمتد من نهاية مرحلة العلقة إلى بداية تكون العظام والعضلات، وقد أشار القرآن إلى أن مرحلة المضغة هي المرحلة التي يتجه فيها التخلق اتجاهاً سلبياً أو مشوهاً.. حيث تختلف في كل جنين تبعاً لعوامل الوراثة من جهة وبيئة الرحم من جهة أخرى[٣]، ويقول الدكتور البار، بعد أن يقارن بين أقوال المفسرين الذين اعتمدوا على نصوص الكتاب والسنة وبين الطب، يقول: بأن هذه الأقوال تتفق مع الحقيقة العلمية[٤] ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾.

٤ ـ مرحلة العظام واللحم، وفيها الإشارة في قوله تعالى: ﴿فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا﴾ فالعظام من المضغة.

٥ ـ لحم يكسو العظام، وقد أشارت إلى هذه الآية السابقة وأومأت إلى أن العضلات ليس أصلها من العظام، وإنما أصلها من المضغة وأن العضلات تكسو العظام كما يكسو اللباس جسم الإنسان دون أن يكون قد تكون منه والعظام قوام الجسم، وعليها تشتمل العضلات والعضلات لحم لايقوم وحده، لذا تظهر العظام أولاً لتعطي الجنين قوامه فتستند إليها العضلات بعد ذلك وتغلفها بطريقة رائعة كاللباس وعندما يموت الإنسان يتمزق هذا اللباس وتبقى العظام عارية عنه مدة طويلة قبل أن تتلاشى هي الأخرى[٥].

٦ ـ مرحلة الخلق الآخر: وإليها الإشارة في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ حيث إن نمو الجنين بعد الشهرين الأوليين يتجه إلى نمو الحجم ويقول الدكتور البار: إن أجهزة الجسم المختلفة تهدم ويعاد بناؤها باستمرار وتتجلى هذه التسوية والتعديل في أجلى صورها في الجنين.. ولهذا تعتبر هذه الفترة «مابين الأسبوع

---

(٣) دليل الأنفس، ص٢٤٣، ٣٨٤.

(٤) خلق الإنسان للدكتور البار ص٢١٠ والطب النبوي والعلم الحديث، د. محمود النسيمي، ص٣٢٩/ ٣.

(٥) دليل الأنفس ٣٨٨، وانظر الدكتور البار، ص٢٧٧، ٢٨٦.

الرابع والثامن) هي الفترة الحرجة التي تكون فيها الجينات أشد ماتكون قابلة للتغيير[٦].

٧ـ مرحلة نفخ الروح: لقد اختلف العلماء قديماً وحديثاً في الروح على أقوال كثيرة لم يصلوا فيه بعد إلى اليقين. وأنى لهم ذلك، وقد قطع القرآن القول فيه بقول الحق سبحانه ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: الآية ٨٥). هذا على القول بأن المراد من الروح هنا الروح الإنسانية - وصدق الحق سبحانه فما زال علم الإنسان عن نفسه محدوداً باعتراف العلم نفسه، ولازال عاجزاً عن إدراك سر الحياة في كل خلية من خلاياها. فكيف يدرك سر ما أخفاه الله واستأثر هو بعلمه. ولايمكن للإنسان أن يدركه لأنه ليس مما تقع عليه حواسه ولكن يدرك أثره كالكهرباء والأثير فهما مما يؤمن بهما وإن لم تقع عليهما الحواس لأنه أدرك أثرهما.

ورأي علماء المسلمين أن نفخ الروح يكون بعد مائة وعشرين يوماً، وذلك تمام أربعة أشهر ودخوله في الشهر الخامس، وبنوا على ذلك أحكاماً خاصة تتعلق بالجنين.

وأما حركته قبل ذلك فهي حركة نمو واغتذاء كالنبات، وهي حركة غير إرادية فلما نفخت فيه الروح انضمت إليه حركة حسيته وإرادته إلى حركة نموه واغتذائه، كما قال ابن القيم.

ويكاد رأي الطب يقترب من هذا الرأي حيث إنه يقول بأن هناك تطورات هامة تحدث للجنين في نهاية الشهر الرابع ربما تعكس نفخ الروح أو تكون ثمرة من ثمار الروح الجديدة التي بعثت في الجسد الخامل.. ويقول الطب عن تلك التطورات الهامة: في نهاية الشهر الرابع الجنين يسمع ويتحرك إرادياً ويفرح ويحزن وتظهر ملامح شخصيته المتميزة عن بقية البشر.. وتشعر الأم بحركته ويمكن سماع دقات قلبه، ويمارس عملية النوم والصحو ويصبح قادراً على البلع ويبدأ الكبد بالقيام بعمله الغريزي.. وتؤدي هذه التغيرات الجذرية إلى انتقال أجهزة الجنين من الخمود إلى الفعالية.. وفي تقدير الطب أن هذا ناجم عن نفخ الروح في هذا الوقت من عمر

---

(٦) ص ٣٧٥.

الجنين، وإن لم يكن معرفة اللحظة التي يتم فيها نفخ الروح، وبنفخ الروح يستكمل الجنين شطر حقيقته كإنسان. وسوف ينزل بعد ذلك إلى الدنيا - إن قدر له ذلك - خلقاً آخر لايشبه أحداً غيره، فله صفاته النوعية والفردية والجسمية والعقلية، وله روحه لايشترك معه فيها أحد ولاتتناسخ منه لسواه.

والحاصل أنه بعد نفخ الروح تتحقق إنسانيته مع أنه يتصف بالحياة قبل ذلك[7].

وهكذا يلتقي علماء الطب الحديث بتجاربهم وملاحظاتهم مع علماء الشرع الإسلامي بأدلتهم ونصوصهم[8].

المبحث الثالث

مفهوم الإجهاض وأنواعه وأضراره

الإجهاض لغة وفقهاً:

تكاد تلتقي كتب اللغة في تعريفها[9] للإجهاض على أنه يتناول ما ألقته المرأة ناقص الخلق أو تام الخلق ميتاً أو ناقص المدة سواء أكان الإلقاء بفعل فاعل أم تلقائياً.

ولم يبعد الفقهاء في تعريفهم للإجهاض عما ورد في كتب اللغة، وإن كانوا يستعملون «الإسقاط[10]» أحياناً بدل الإجهاض.

(٧) انظر: تفسير ابن كثير ٥/ ١٠، والألوسي ١٧/ ١١٦، وتفسير القرطبي ١٢/ ٨، والتبيان في أقسام القرآن لابن القيم ٢٥١، وخلق الإنسان للدكتور محمد على البار ٣٥١-٣٥٤، والإنسان. د. عبد الرحمن المطرودي ص١٣٦-١٤٠ والإجهاض، د. سيف الدين السباعي ٤٢-٤٤ ودليل الأنفس لتوفيق محمد عز الدين ١٦٢-١٦٣، والقرار المكين د. مأمون شقفة ٢٤٧-٢٥٤ ويعول الفقهاء على هذه المدة «نفخ الروح» فيما يحتاج إليه من أحكام الاستلحاق عند التنازع، وفي وجوب النفقات على حمل المطلقات، وذلك لتيقنه بحركة الجنين في الجوف، وقد قيل: إنه الحكمة في عدة المرأة من الوفاة بأربعة أشهر وعشر، وهذا الدخول في الخامس يحقق براءة الرحم ببلوغ هذه المدة إذا لم يظهر حمل» تفسير القرطبي ١٢/ ٨، وفتح الباري ١١/ ٤٨٥.

(٨) علمنا أقوال الأطباء، أما الفقهاء فقد استدلوا بالآيات التي سبق ذكرها وبأحاديث كثيرة أشهرها حديث الصحيحين: أن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح.

(٩) انظر: اللسان مادة «جهض» والمصباح المنير، وتاج العروس، والنهاية لابن الأثير، والمعجم الوسيط.

(١٠) السقط هو الولد ذكراً كان أو أنثى يسقط قبل تمامه وهو يشبه الخلق «المصباح».

فالإجهاض إذن هو إلقاء المرأة جنينها ميتاً سواء أتم خلقه أم لم يتم؟ نفخت فيه الروح أم لم تنفخ[11].

تعريف الإجهاض في الطب:

وفي تعريف الأطباء يقولون: الإجهاض خروج الجنين من الرحم قبل أن يستطيع الحياة خارجه أي قبل الشهر السابع القمري من فترة الحمل[12].

أو هو: اخراج ثمرة الحمل قبل أوانها، ويعتبر إجهاضاً حتى لو كان الجنين غير قابل للحياة. وعبر عنه بعضهم بقوله: هو خروج محتويات الحمل قبل عشرين أسبوعاً[13] بينما عرفه البعض الآخر بقوله: هو إنهاء حالة الحمل قبل الولادة الطبيعية[14].

ولما كان الإجهاض يتعلق بالجنين وهو موضوع البحث، فمن المستحسن أن أذكر تعريف الجنين.

والجنين: فعيل بمعنى مفعول، من جنه إذا ستره، وسمي بذلك لأنه استجن أي استتر واختفى، ويجمع على أجنة وأجنن، وهو الولد مادام في الرحم. وفي التنزيل: ﴿ وَإِذْ أَنتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ ﴾ وهذا يشمل الولد من مرحلة النطفة، فالعلقة، فالمضغة، ثم بعد نفخ الروح[15].

وعرفه الفقهاء بقولهم: الجنين هو الحمل في بطن أمه[16].

وعند الأطباء: ثمرة الحمل في الرحم حتى نهاية الأسبوع الثامن، وبعده يدعى بالحمل[17].

---

(١١) انظر: موسوعة عمر للدكتور محمد رواس قلعه جي، ص٢١.

(١٢) الحمل والولادة والعقم عند الجنسين، د. محمد رفعت، ص١٦٣، وبنحو هذا جاء تعريفه في كتاب السلوك المهني للأطباء ص٣٢٨: والإسقاط هو إنهاء الحمل وطرح الجنين غير المتكامل النمو من الرحم.

(١٣) انظر: التعريفات السابقة في كتاب الطب الشرعي ٥٩٧، والمعجم الوسيط، ومشكلة الإجهاض للدكتور محمد علي البار، ص١٠.

(١٤) الطب الشرعي لمعرض ٦١٦.

(١٥) المفردات في غريب القرآن للراغب الأصبهاني ص٩٨، وتفسير القرطبي ١٧/ ١١٠ وابن عابدين ٦/ ٥٨٧.

(١٦) ابن عابدين ٦/ ٥٨٧.

(١٧) نقلاً عن المعجم الوسيط ١/ ١٤١.

ثم أضـاف الدكتـور البار: أن المحكمـة العليا في الـولايات المتحـدة، اعتبرت أن الجنين يكون قـابلاً للحياة المستقلة بعـد الأسبوع الثالث والعشرين.. ثم قـال أيضاً: وقـد جعلت المراجع الطبيـة الحديثـة أقل مـــدة يمكن أن يعيش فيهـا المولـود عشرين أسبوعاً فما فوق، ويكون وزن المولود خمسمائة جرام فما فوقها..

وهم في هذا التعريف يقتربون من رأي جمهور الفقهاء القائلين بحرمة إجهاضه بعد نفخ الروح أي بعد الشهر الرابع.

أنواع الإجهاض:

ولمعرفـة أنواع الإجهـاض وأقسامـه أهمية كبيرة بـالنسبة للفقيـه، ليكون إصـدار الحكم الشرعي مبنياً على اليقين، ولـذا نجد أن الأطباء يقسمون الإجهـاض إلى أربعة أنواع:

النوع الأول: الإجهـاض الطبيعي، وأسبابه كثيرة، أهمهـا الأمراض التي تصيب الجنين أو أحد الـزوجين، وأخطرهـا الزهـري، والالتهاب الكلـوي، وغيرهما.. أو التعرض لحادث بدني أو نفسي، أو موت الجنين في الرحم، أو الولادة المعجلة، ويعتبر الإجهـاض الطبيعي عملية طبيعيـة يقوم بها الـرحم لطرد جنين لايمكن أن تكتمل لـه عنـاصر الحياة.. وأغلب حـالاته يكـون خلال الشهـرين الأولين من الحمل.. وإن حدث بعد الشهرين الأولين، فإن وقع طبيعياً كان سليم العواقب في الغالب.

وإن كان بفعل فاعل، فله مضاعفات كثيرة..

وسمي عنـد البعض بـالإجهـاض التلقـائي، ولخص أسبـابـه في خلل يحدث في الكروموسـومات، أو عيوب في الرحم، أو أمراض عامـة في الأم، أو تعريفها لحادث بدني أو نفسي أو تناول الأدوية والعقاقير(١٨).

النوع الثـاني: الإجهاض العـارض: ومن أسبابه الانفعـالات الشديـدة، أو بذل مجهود قوي أو السقوط على الأطراف السفلى وهي منبسطة، أو الضغط على البطن.. وغير ذلك.

---

(١٨) مشكلة الإجهاض، للدكتور البار، ص١٢-١٣.

النوع الثالث: الإجهاض العلاجي: يرى القانون الطبي تقديم حياة الأم وسلامتها على سلامة الطفل الذي لم يولد بعد، فإذا دعت الضرورة إلى إجهاض الحامل بقصد إنقاذ حياتها، فهذا جائز طبياً، وتتلخص هذه الأسباب المرضية في ثلاث حالات[١٩].

أ - الحالة المرضية التي تتعلق بالحمل والجنين.

ب - الأمراض الجسدية للأم.

جـ - الأمراض النفسية والعصبية.

ولكن الطب يؤكد أن الحاجة إلى هذا النوع من العلاج نادر نسبياً، بحيث لاتزيد عن حالة واحدة من كل خمسمائة حالة حمل، أي أن إنقاذ حياة امرأة بواسطة الإجهاض أمر شديد الندرة، وذلك بفضل التقدم الطبي والعلاجي.

ومعظم حالات الإجهاض اليوم فهي لأسباب اجتماعية، وليس لأسباب طبية؛ وإن كانت تحمل اسم الإجهاض العلاجي[٢٠].

النوع الرابع: الإجهاض الجنائي: وأكثر حالات هذا النوع من الإجهاض يجري سراً، وفي أماكن غير معقمة، وتستخدم وسائل غريبة من ادخال أعواد الملوخية، وزيت نبات العرر، أو بطريق التدليك والضغط القوى على البطن، ويعتبر الإجهاض الجنائي خطراً على صحة الأم. وتصل نسبة الوفيات فيه إلى أرقام عالية جداً وألف من كل مائة ألف» بالإضافة إلى المضاعفات الأخرى؛ وقد لوحظ أن معظم حالات الإجهاض الجنائي هن لفتيات غير متزوجات، بينما لوحظ أن أكثر حالات الإجهاض القانوني هن لنساء متزوجات، وتبلغ حالات الإجهاض الجنائي في العالم أكثر من ٢٥ مليون حالة إجهاض سنوياً. حسب تقديرات منظمة الصحة العالمية سنة ١٩٧٦م. وقد زادت هذه الحالات إلى خمسين مليون حالة حسبما ذكرته مجلة التايمز الأمريكية ٦/ ٨/ ١٩٨٤م، ولولا انتشار وسائل منع الحمل، وخاصة الحبوب، لكان الإجهاض الجنائي أكثر من هذه الأرقام المفزعة بكثير.

---

(١٩) السلوك المهني للأطباء ٣٣٣.

(٢٠) مشكلة الإجهاض للبار، ص٢٨.

ومما سبق يتضح أن الإجهـاض هو الاعتداء على حياة الجنين، أو كل مـايؤدي إلى انفصال الجنين عن أمه، وأن الإجهاض قد يكون مادياً أو معنوياً.

فالمادي كالضرب، والضغط على البطن، وتناول الـدواء، وإدخال مواد غريبة في الرحم، أو حمْل حِمْل ثقيل.

والمعنوي: كـالشتم، والترويع، والتهديد بالضرب أو القتل أو طلب ذي شـوكة لها، أو بالصوم أو شمت ريحاً ضاراً كما أنه لا اعتبـار لصفة الجاني سواء وقعت الجناية من أحد الوالدين أو غيرهما فهو مسؤول عن جنايته(٢١).

أضرار الإجهاض:

وقد اتفقت كلمة الطب أن للإجهـاض أضراراً كبيرة ومؤثرات مهلكة على صحة المرأة، وعلى نظامها العصبي، ولخص المودودي تلك الأضرار في عدة نقاط منها:

(أ) أنه يهلك فيه عدد غير معلوم من الأجنة الأبرياء.

(ب) أنه يهلك فيه عدد غير يسير من الأمهات ضحية الموت، أثناء عملية الإجهاض.

(جـ) تحدث في المرأة مـؤثرات مرضيـة لايستهان بعـددها(٢٢) من إصـــابـة الكثيرات بمخاطر صحية تحيا بعدها الضحية بعلة مزمنة، أو تفقد القدرة على الإنجاب.

كما أن خطر الإجهاض عم في الدول التي أباحتـه، ففي اليابان هبط معدل الولادة إلى ١٣,٥ في الألف. مما تسبب في نقص عدد الشباب عن الوفاء بمطالب العمالة. وفي رومانيا زاد عدد حالات الإجهاض على عـدد حالات الولادة، ورأت الدولة أن الأمة تمارس نـوعـاً من الانتحـار الجماعي، فعـادت إلى اقتصـار الإجهـاض على الـدواعي الطبية، وتشجيع ومكافآت للولادة، وإجازة أمومة براتب كامل.

وفي بريطـانيا زادت حـالات الإجهاض زيادة، مطـردة، لدرجـة أن هذه الـزيادة شغلت من أسرة المستشفيات ومن وقت الأطبـاء ماعطل علاج المريضات بـالأمراض الأخرى، كما أصبح هناك سوقاً للاستغلال التجاري والثراء الفاحش(٢٣).

---

(٢١) التشريع الجنائي ٢٩٣.

(٢٢) حركة تحديد النسل للمودودي ٨٧-٨٨.

(٢٣) ندوة الإنجاب ٢٤٥-٢٤٦.

المبحث الرابع

الإجهاض بوجه عام بين القانون الوضعي والإسلام

عرفنا فيما سبق معنى الإجهاض، وأنواعه، ومدى خطورته، وازدياده سنوياً، فما هي نظرة القانون الوضعي بوجه عام إلى الإجهاض؟.

يمكن تلخيص الآراء حول الإجهاض إلى ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: وهو مذهب القائلين بإباحة الإجهاض. معللين لرأيهم بأن الحمل ماهو إلا جزء من جسم الحامل، وهي حرة في جسمها، كما هي حرة في شعرها تفعل به ما تشاء، تطيله أو تقصره، كذلك هي حرة في بطنها، تفرغه، أو تتركه كما يتراءى لها[٢٤].

وقد ساد هذا القانون في عصور الجهاد الأولى، كما تبنته في العصر الحديث روسيا البلشفية، ولكن في ١٩٢٦م، أصدرت أمراً بمنعه بعد الشهر الثالث من الحمل.

المذهب الثالث: وهو اعتبار الإجهاض عمداً في مستوى جريمة القتل العمد لما فيها من الاعتداء على روح، فينبغي ألا تكون العقوبة واحدة.

وقد أخذت به قوانين الكنيسة في القرون الوسطى والآن[٢٥].

المذهب الثالث: وهو وسط بين المذهبين، يرى معاقبة مرتكب الإجهاض، ولكن بعقوبة أخف كثيراً من عقوبة القتل العمد.

ومع اتفاق كل التشريعات تقريباً على العقاب، إلا أنها تختلف في التفصيلات من حيث شروط الجريمة، ومقدار العقوبة، وأسباب الإباحة، أي مسوغات الإجهاض، فمنها قوانين لاتقيم لأشهر الحمل وزناً، ولابكونه خرج حياً أو ميتاً، ولا بالأسباب التي أدت إلى الحمل.

---

(٢٤) ولاشك أن هذه نظرة بهيمية أنانية، أن يعامل ذلك الطفل البريء الضعيف بهذه القسوة، لا لشيء إلا لأنه غير مرغوب فيه، كما أنها تدل على القصور البشري مهما ارتقى في سلم العلم.

(٢٥) هذا القانون يدل على حرص الكنيسة على النسل، في حين أن أمريكا تقدم موانع الحمل للدول الإسلامية في صورة معونات مجانية، وتحت شعار تنظيم النسل والارتقاء بمستوى المعيشة وتحسين الدخل.

بينما نجد في بعض القوانين كـالبولوني، يجيز الإجهاض في عدة حـالات منها : ما إذا كان الحمـل قبل بلوغ سن الخامسـة عشرة، أو كان نتيجـة إكراه أو حيلـة، أو كان نتيجة مواقعة بين محارم، كأب وابنته، وأخ وأخته.

وبعضها تخفف في مثل هذه الأحوال كـالقانون الإيطالي، والتركي، والمكسيكي، والبلغاري. والحاصل أنه لابد من توافر أربعة شروط لتكوين جريمة الإجهاض :

الأول : وجود الحمل، ولا أهمية لمدته ولاسببه.

الثـاني : استعمال وسيلـة الإجهـاض، ولا عبرة بنوعهـا، فهي سـواء كـالـدواء، أو الحقنة، أو التأثير النفسي، ولايشترط أن يكون طبيباً أو غير طبيب.

الثالث : حصول الإجهاض بتلك الوسيلة فعلاً، لأن القانون لايتدخل إلا بعد وقوع الإجهاض.

الـرابع : تعمد الإجهـاض، أما إذا حصل عـن غير قصد، فـلامسئوليـة جنائيـة على الحامل، ولا على الشخص الأجنبي المتسبب في الإجهاض.

فمتى تـوفـرت هذه الشروط الأربعـة، تعينت المسئوليـة الجنـائية، سـواء أكـان الإجهاض برضا الحامل، أو بدون رضاها.

مسوغات الإجهاض قانوناً:

يرى القانون أن المسـوغات التي تجعل الطبيب في حل من إسقاط الحامل، وتنعدم معها الجريمة والمسئوليـة الجنائية في حالة ما إذا كـان هناك خطر يهدد حياة الحامل، أو صحتها، ولم يكن بـد من إجهاضها لـلإبقاء على حيـاتها، فعندئذ تنعدم المسئـولية من قبل الطبيب.

ومن صور المسوغات في بعض القوانين الأجنبية الحديثة كالقانون البولوني الصادر في ١٩٣٣، والرومـاني والتشيكوسلوفـاكي، وغيرها - فيما إذا كـان الحمل قبل بلوغ الفتاة سن الخامسة عشرة. أو إذا كان نتيجة إكراه، أو خداع، أو إذا كان الحمل نتيجة مواقعة بين المحارم، فبعض هذه التشريعـات تجعل الفعل غير معاقب عليه، وبعضها

تـرى أن الأصل العقاب، إلا إذا رأت المحكمـة أن الظـروف تستـدعي عدم العقـاب فتحكم بالبراءة[٢٦].

«كما أن القـانون التـونسي يبيح الإجهاض إن كـان للسيدة خمسـة أطفال أحيـاء، والقانون الأردني يعتبر الإجهاض جريمة إلا أنـه اعتبر ظرفاً مخففاً أن يكون الإجهاض قد أحدث اتقاء فضيحة تمس الشرف»[٢٧].

وهكذا يظهـر لنا أن القـانون توسع في مسـوغاته ومبرراتـه بشكل تتضاءل أمـامه المسوغات الطبية.

متى تتكون جريمة الإجهاض في القانون؟.

يعتبر الإجهاض جريمة يعاقب عليها القانون إذا توافرت أربعة شروط:

الأول: وجود الحمل، ولا أهمية لمدته، كما لايؤثر الحمل على قيام المسئولية في كثير من الحكومات، لكن بعض التشريعات الحديثـة لايعاقب على الإجهاض إلا إذا حصل في الشهر الثـالث من الحمل، وبعضها لاتفـرق في الإجهاض الجنـائي بين خروج الطفل ميتاً أو حياً، وما إذا كـان قابلاً للحياة بعد ولادته، أو غير قـابل، كما لايفرق القانون بين أسباب الحمل، سـواء كان الحمل نـاشئاً عن عـلاقة زواج شرعيـة أو غير شرعية كمن تحمل في غيبـة زوجهـا، وكـاغتصاب، أو زنـا، ففي كل هـذه الأحـوال يحمي القـانون الحمل في بطن أمـه، ويعـاقب على الاعتداء عليـه، سـواء كان طبيبـاً أو غير طبيب، ولايشفع قانون خشية العار أو الرغبة في ستر الفضيحة.

الثاني: أن يستعمـل الجاني وسيلة لـلإجهاض، ولا عبرة بنـوعه، سـواء كان دواء أو حقنة، أو بطريق التأثير النفسي، أو وسيلة ميكانيكية، وسواء كان طبيباً أو غيره.

الثالث: يجب أن تؤدي هذه الوسيلة إلى الإجهاض فعلاً.

الرابع: وجـود القصد الجنـائي، أما إذا حصل الإجهاض من غير قصـد فلا مسئـولية جنائية على الحامل، ولا على الشخص الأجنبي الذي كانت له يد في هذه الأفعال، كما لو كان الإجهـاض نتيجة إجهاد شاق، أو اصطـدام، أو نشأ عن تناول دواء وصفه لها

---

(٢٦) الطب الشرعي، ٦٠٠-٦٠٤.

(٢٧) ندوة الإنجاب ٢٤٣.

الطبيب لمعالجة مرض تشكو منه، فلامسئولية على الطبيب، ولا على الحامل.

فمن ضرب امرأة بقصد الضرب لاغير، فترتب عليه سقوط الحمل، فلايسأل إلا عن الضرب فقط، ولايسأل عن جريمة الإجهاض لانعدام قصد الإجهاض(٢٨).

حكم الإجهاض في الإسلام:

بتتبعي لأقوال الفقهاء في هذه المسألة وجدت أن أكثرهم يفرقون بين حكم الإجهاض بعد نفخ الروح «أي بعد ١٢٠ يوم» وبين حكمه قبل ذلك وبعد التكون في الرحم والاستقرار.

أما عن حكم الإجهاض بعد نفخ الروح فقد اتفقوا على أنه حرام(٢٩) لأنه جناية على حي متكامل الخلق ظاهر الحياة، ففي إسقاطه الدية إن نزل حياً ثم مات والغرة إن نزل ميتاً.

واستدلوا لقولهم بتحريم الإجهاض بعد النفخ بما ثبت في الصحيحين من حديث ابن مسعود مرفوعاً «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح»(٣٠).

وأما عن حكم الإجهاض قبل نفخ الروح فقد اختلفت آراؤهم وتعددت أقوالهم حتى في المذهب الواحد، ويمكن إيجاز مذاهبهم فيما يأتي:

القول الأول: ذهب أصحاب هذا القول إلى أن إسقاط الجنين خلال أربعين يوماً من حمله جائز ثم اختلفوا فبعضهم مثل بعض الحنفية واللخمي من المالكية وأبو إسحاق المروزي من الشافعية وبعض الحنابلة(٣١) أطلقت القول بجوازه مطلقاً، فهو عندهم قبل هذه المدة جماد، ولأنه قطعة دم قد لاتكون جنيناً، ومنهم من وضع

(٢٨) راجع الطب الشرعي ص٦٠٠.

(٢٩) فتاوى ابن تيمية ٣٤/ ١٦٠، وانظر حاشية الدسوقي ٢/ ٢٦٧، وفتح القدير ٢/ ٤٩٥، ونهاية المحتاج للرملي ٨/ ٤١٦ والفروع ١/ ١٩١، والمحلي ١١/ ٢٩.

(٣٠) فتح الباري ١١/ ٤٧٧، كتاب القدر و٦/ ٣٠٣.

(٣١) ابن عابدين ٢/ ٣٨٠ وحاشية الرهوني على الزرقاني ٣/ ٢٦٤، ونهاية المحتاج للرملي ٨/ ٤١٦، والفروع ٦/ ١٩١، وانظر حاشية الجمل ٤/ ٤٤٦ حيث إنه ذكر أن التحريم بعد أخذ الجنين في مبادىء التخلف أي في مرحلة العلقة.

الشروط والضوابط التالية، وهو حقيقة مذهب الحنفية، وبعد الشافعية وبعض الحنابلة[٣٢] ومن تلك الشروط :

(أ) أن يكون في استمراره ضرر على الزوجة .

(ب) أن يكون بعذر كانقطاع لبنها بعد الحمل وعجز الأب عن استئجار مرضع للطفل مما يعرضه للهلاك .

(جـ) أن يكون برضا الزوجين وموافقتهما .

(د) أن يكون بتأكيد الطبيب الثقة بأن الإسقاط لاينشأ عنه أي ضرر على المرأة .

(هـ) أن يكون بقصد التفرغ لتربية الولد إذ من النساء من يعيقها الحمل عن القيام بواجباتها .

(ز) وأضاف بعضهم إلى الأعذار كون الجنين من نطفة الزنا .

القول الثاني : يذهب إلى كراهة الإجهاض كراهة تحريم وهو قول بعض الحنفية وبعض الشافعية وبعض الحنابلة[٣٣] ويقوى التحريم عندهم كلما قرب من زمن النفخ لأنه جريمة .

القول الثالث : يحرم الإجهاض مطلقاً، وهو قول بعض المالكية، وبعض الشافعية، وبعض الحنابلة[٣٤]، وقالوا : لايجوز إخراج المني المتكون في الرحم ولو قبل الأربعين لأن الماء بعد ما وقع في الرحم مآله الحياة فيكون له حكم الحياة .

وقد عبر الغزالي عن حرمة الإجهاض في هذه المرحلة بأنه جناية على موجود حاصل وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم وتختلط بماء المرأة وتستعد لقبول الحياة وإفساد ذلك جناية، ولأنه مترق إلى الكمال وسار إلى التمام . وقال ابن الجوزي : إلا أنه أقل إثماً من الذي نفخ فيه الروح .

(٣٢) ابن عبادين ٢/ ٣٨٠ وابن عبادين ط . الحلبي ٥/ ٣٩١ وجامع الفصولين ٢/ ٣٥٤ ونهاية المحتاج للرملي ٨/ ٤١٨ والانصاف للمرداوي ١/ ٣٨٦ والفروع ١/ ٢٨١ .

(٣٣) جامع الفصولين ٢/ ٣٥٤ والفتاوى الخانية ٣/ ٤١٠ وابن عابدين ٣/ ٤٩٥ ونهاية المحتاج ٨/ ٤١٦ والفروع ١/ ٢٨١ .

(٣٤) انظر المصادر السابقة وإحياء علوم الدين ٢/ ٥١ وموسوعة الفقه الكويتية ٢/ ٥٧ وموسوعة عبد الناصر ٣/ ١٥٨ والفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي ٣/ ٥٥٦ وأحكام النساء لابن الجوزي ص٣٧٤ .

القول الرابع: يجوز الإجهاض قبل نفخ الروح وهو قول بعض الحنفية وبعض الحنابلة وبعض الشافعية وبعض الزيدية(٣٥).

الترجيح:

والذي نرجحه أن الإجهاض حرام من حيث المبدأ لأن الماء بعدما وقع في الرحم يأخذ في مبادىء التخلق ويترق إلى الكمال ويسير إلى التمام «وقد أكد العلم الحديث أن الجنين يتكون نتيجة لامتزاج نطفة الرجل ببيضة المرأة(٣٦) وأن النطف تحتاج خمس ساعات تقريباً كي تصل إلى البييضة مكونة نواة الإنسان وفي اليوم السابع من التلقيح تنغرز في جدار الرحم، فمآلها الحياة، ولكن قبل نفخ الروح ولاسيما خلال الأربعين يوماً الأولى يجوز الإجهاض لضرورة أو لحاجة ملحة مثل أن يصل الأطباء إلى مرحلة اليقين أو الظن الغالب المؤكد بأن الجنين مشوه تشويهاً كاملاً كما سيأتي تفصيله.

المبحث الخامس
موقف الشرع من إسقاط الجنين المشوه

مما لاشك فيه أن الذي يدفع الأطباء والباحثين إلى التفكير في هذا الموضوع بجدية أشياء كثيرة اجتماعية، اقتصادية.. وغيرها، ولكن أهمها في نظري دافع الشفقة المتناهية حين يرون طفلاً مشوهاً فكم من العذاب الجسمي والنفسي يلحق به وبمن حوله.. ومن هذه النظرة جاءت فكرة المنادين بالتخلص من أصحاب الأمراض المستعصية شفقة عليهم ورحمة بهم(٣٧) كما قالوا إن هذا يتنافى مع ماوصف الحق به نفسه من الرأفة والرحمة بعباده ومن أنه ﴿ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلۡعَبِيدِ ﴾.

ولاشك أن مثل هذه الأفكار تراود كل نفس أو أغلبها، لكن الحسن ماحسنه

(٣٥) ابن عابدين ٢/ ٤١١، والفروع ١/ ٢٨١، وقليوبي ٤/ ١٥٩، والبحر الزخار ٤/ ٨١.

(٣٦) البار ١٩٧، ٢٠٥، وأطفال تحت الطلب ص٣٠، ٣٨، والطب محراب الإيمان ٢/ ٤٧، ٥٢، ٥٩، والطب النبوي والعلم الحديث ٣/ ٣٣١.

(٣٧) بعض الدول أباحت القتل بدافع الرحمة وتخليص المريض من آلامه إن طلب ذلك. جريدة العرب القطرية بتاريخ ١٠/ ٢/ ١٩٩٣م.

الشرع لا ماحسنه العقل القاصر . . ولأن الإنسان إذا وثق في قـائده ثقة تامة لايخطئه في أفعاله التي يراها غير صحيحة لأنـه يقول في نفسه لعله فعل ذلك لحكمة يعلمها حيث إنه أدرى مني وهكـذا المسلم الذي أسلم قيـاده لله وآمن به . والـذين عنوا بـالكون في دراساتهم وصلوا إلى نتيجة مذهلة وهي : «أن هـذا الكون لايشتمل على أجزاء متفرقة يستقل بعضها عن بعض بل هـو كل مرتبطـة جميع أجزائه - بعضها ببعض - ارتبـاطاً محكماً» ، وأن ماينبغـي أن نتفكر فيه الآن هـو : هل لهذا الإنسـان الذي لايحيط بـالكون نظـراً ولاينظـر منـه إلا إلى جـزء تـافــه لايعـدو نسبتـه إلى الكل نسبـة ذرة صغيرة إلى الشمس ، والذي لاتبتدي أمامه السلسلـة المتكاملة لحوادث الكون ، وإنما هي حلقة أو حلقتان مـن حلقاتها التي لايأتي عليهـا عد والذي لايبصر حتى مـن هذا الجزء الصغير وحوادثـه إلا السطح الظاهري وليس بيده من وسيلـة لإدراك حقائقه الباطنـة الخفية ، هل له إذا نظـر إلى حادث جزئي من حـوادث الكون الكثيرة المتنوعة ، أن يقـرر رأياً في حكمه وأسراره ومصـالحه؟ وهل يجوز أن يكون رأيه صحيحـاً إذا أبى - على عجزه - إلا أن يقرر رأيه؟[٣٨] .

وقبل أن نبين حكم الشرع في هذه المسألة ؛ فلابد من طرح السؤال التالي وهو : هل يدخل تحت قانون الضرورة[٣٩] أو الإجهاض العلاجي؟ . . أم لا؟

الرأي الأول: عدم جواز الإجهاض للتشوه:

يرى بعـض الفقهاء المعـاصرين أن أركان الضرورة الشرعيـة غير متكاملـة في هذه القضية حيث إن الطب لم يصل فيها إلى اليقين أو الظن الغـالب بأن هذا الجنين مشوه . ولايعـدو الأمـر كونـه احتمالاً يحذر منـه الأطبـاء ولذا فإن مثل هـذه الحال لاتعـد من الضرورة[٤٠] وهذا ماقـاله المازري قديماً بالنسبـة لرأي الطب : ولاشك أن علم الطب من أكثر العلـوم احتياجاً إلى التفصيل حتى إن المريض يكون الشيء دواءه في سـاعة ثم

(٣٨) مجلة المسلمون الدمشقية للسباعي مج٦ العددالأول ص٢٧ من مقال للشيخ أبي الأعلى المودودي .

(٣٩) «ولابد للضرورة الشرعية من ثلاثة عناصر ، الأول : أن تكون أسبابها قـائمة لامتوقعة . والثاني : أن تكون نتائجها يقينية أو غالبـة على الظن . والثالث : أن تكون المفسدة المترتبة على تجنب المحظور أعظم خطـراً من المفسدة المترتبة على ارتكابه» ، تحديد النسل للبوطي ص٩٣ .

(٤٠) المصدر السـابق ص٩٤ وذكر أنـه استعان برأي الأطبـاء في ذلك ومع هذا الـرأي الدكتور أحمد النـاقة ، انظـر مجلة المسلمون الدمشقية ص٧٩ المجلد ٦ .

يصير داء له في الساعة التي تليها لعارض يعرض لـه. . ومثل ذلك كثير، فإذا فرض وجود الشفاء لشخص بشيء في حـالة ما يلزم منه وجود الشفـاء به له أو لغيره في سائر الأحوال، والأطباء مجمعون أن المرض الواحد يختلف عـلاجه باختلاف السن والزمان والعادة والغذاء المتقدم والتأثير المألوف وقوة الطباع(٤١).

ولأن هناك تـوازناً طبيعيـاً في الكون «وكل شيء عنـده بمقدار» حيث إن الجنين في المراحل الأولى يسقط تلقائياً إذا كان مشوهـاً «البيضة مشوهة» وفي ذلك يقول الطب: بأن نصف الأجنة تكون مشـوهةخلال الأسابيع الأربعـة الأولى، ولذا اقتضت حكمته سبحـانه تخليص البشريـة من هذا العـدد الضخم من المشوهين بـالإسقاط العفـوي أو التلقائي حيث تصل نسبته في هذه المرحلة إلى ٤٠٪ وأوصلها بعضهم إلى ٩٠٪(٤٢).

كما أن الأطباء يؤكـدون أن الإجهاض سلاح ذو حدين فهو يقـدم الشفاء من جهة والأخطـار من جهة أخـرى وهي أخطار قـد تؤدي إلى تحويل حيـاة الأم إلى جحيم إن عاشت مثل الآلام النفسيـة نتيجة انتـزاع الجنين من بطنها مما يعـد اعتداء على مشـاعر الأمومةوقـد يؤدي أحياناً إلى أعراض جانبيـة كالنزف والأورام والعقم وغير ذلك من المخاطر(٤٣).

كما أن هذا المبرر لايـرفع عن الإجهاض بأنه صورة من صـور الوأد الجاهلي ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ۝٨ بِأَىِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ﴾، وكل مافي الأمـر أن جاهلية القـرن العشرين طورت أسلـوب القتل البـدائي واستخـدمت تقـدمهـا العلمي في قتل الجنين في المرحلـة التي يختارها بدلاً من أن يظل حبيساً في الرحم لمدة تسعة أشهر(٤٤).

ويرد على القائلين بأن جسد الحامل ومنافعه مملوكة لها فتتصرف فيه كما تتصرف في

---

(٤١) فتح الباري ١٠/ ١٧٦.

(٤٢) مع الطب في القرآن ص١٤٦، والإجهـاض، سيف الدين السباعي ص٧٠، وانظر عن أسبـاب التشوهات والتي منها الاضطرابـات الصبغية كما في المنغولية مثلاً. . ص٧١، والقـرار المكين، د. مأمون شقفة ص١٩٨ + ١٧٣، وخلق الإنسـان للبار ٤٩٦-٥٠٨ حـول أسباب التشـوهات، وانظـر الاجهاض للـدكتور البـار ص١٢ والطب محراب الإيمان ٢/ ١٩٢، وانظـر حول تـدخل الإنسـان في مسلسل الحمل من كتـاب دليل الأنفس ٣٥٩-٣٦٢. والحمل والولادة عند الجنسين ص١٤٩.

(٤٣) الإجهاض سيف الدين السباعي ص١٠٥.

(٤٤) انظر رأي الدين لمحمد البهي ٤/ ٤٤٠، وظلال القرآن، للشهيد سيد قطب ٥/ ٣٢٢.

شعرها بها تشـاء ، نقول بأنه ليس من حق أحد أن يتصرف في جسده إلا وفق مـا أمر به واهبه وهو اللـه ، فنعمة النظر مملوكـة له ، ولكن ليس له استعماله فيما حـرم الله النظر إليه .

ومن المعلوم أن حفـظ النسل من الكليات الخمس التي أمـر الشرع بحفظها والتي دارت عليها أحكام الشرع . فإجهاض الجنين إضاعة لما أمرنا الله بحفظه .

ومن المسلم به لـدى كل مسلم أن الله تعالى كل شيء عنـده بمقدار ، وفي رأيي أن الجنين المشوه لن يخرج عن هـذا التصور الإلهي وأنه خلقـه بقدر ولحكمة يعلمهـا ، قد يكون منها الاتعاظ والاعتبـار ، فكم من ظالم رق قلبه لمثل هذه المناظـر والمشاهد وعاد ليفتح صفحـة جديـدة مع نفسه ﴿ وَمَا نُرْسِلُ بِٱلْأَيَٰتِ إِلَّا تَخْوِيفًا ﴾ كما فيه دلالـة على مظاهر قدرته وتصرفه في ملكه ﴿ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ فهو سبحانه قادر على تصويـره كيف يشاء ﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ ﴾ من حسن وقبح وغيره[٤٥] ؛ وقال تعالى : ﴿ فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴾ ، فهذه سنة اللـه في خلقه إنه ﴿يخلق مايشاء﴾

قـال ابن كثير : أي يفعل مـايشـاء ويتصرف في عبـده كما يـريـد ﴿ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ ﴾[٤٦] وهي غير جارية على مطلق الاستبداد بـالأمر وإنما هي وفق علمه الدقيق الحكيم وبمقتضى قدرته التي ينفذ بها مايريد من شؤون عباده .

ومن مقاصد الزواج حفظ النوع الإنساني عن طريق التناسل حيث إن طلب النسل عبادة تيمنـاً بأن يكون ولداً صـالحاً يدعو لـه واستجابة لأمـر النبي ﷺ من تكثير سواد الأمة «فإني مباه بكم الأمم» . وإن كان الأصـل هو النسل القوي الصحيح لكن إن شذ عن القاعدة فلايعني التخلص منه لفقده المواصفـات المطلوبة . ولانعاقبه بما لادخل له فيه ، والمرأة تؤجر في الحمل كما في الحديث وفي الوضع وفي تربية الولد[٤٧] .

كما أن العلاج ليس في التخلص من الجنين المشوه لأنه نتيجـة وليس سبباً فلابد من

---

(٤٥) انظر تفسير ابن كثير ٢/ ٤ ، والشوكاني ١/ ٣١٣ ، والقرطبي ٤/ ٨ ، وابن عطية ٣/ ١٦ ، وروح المعاني ٣/ ٧٨ .
(٤٦) تفسير ابن كثير ٥/ ٢٧٣ في معنى الآية ٥٤ من سورة الروم .
(٤٧) انظر الأحاديث الواردة في فضل ذلك ، كتاب أحكام النساء لابن الجوزي بتحقيقنا ص٣٥٢-٣٥٩ .

معالجة الأسباب التي أدت إلى هذه الأمراض .

الرأي الثاني: جواز الإجهاض للتشوه:

يرى الدكتور البار «أنه من الممكن التأكد من ذلك - أي التشوه - بواسطة بذل عينة من السائل الأمينوسي المحيط بالجنين، أو تصويره بالموجات فوق الصوتية، أو بغير ذلك من الوسائل الطبية المستجدة . . »[٤٨] .

ولاشك أنه بعد تطور الطب في مجال التنبؤ الوراثي أمكن القضاء على بعض الأمراض الوبائية، وتحذير الأشخاص المعرضين للإصابة بمرض معين . دفعهم إلى تشخيص المرض مبكراً مما سهل علاجه، وها هو الفحص الفرزي أثناء الحمل دل على قدرة الجينات على التنبؤ بالمستقبل وذلك بإجراء اختبار السائل المحيط بالجنين لمعرفة أي مؤشرات لأمراض الشذوذ الوراثي مثل المغولية أو مرض تاس المميت الذي يهاجم الأجهزة العصبية . . ويتوقع العلم أن يصل خلال سنوات إلى أن الحامل سوف تتمكن بمجرد إعطاء عينة من دم جنينها - فتعرف ليس فقط ما إذا كان سيصاب بمرض من الأمراض الوراثية الكثيرة، بل تعرف الطريقة التي ستمكنها من تنشئته في أصح بيئة ممكنة، وذلك بفضل الجينات التي تحوي سجلاً لماضي الجسم كما تحوي شفرة وخريطة لمستقبله . . وإن لكل فرد العلامة الوراثية المناسبة[٤٩] .

وما دام الوصول إلى معرفة التشوه متيسراً في عصرنا فإني أميل إلى جواز الإجهاض في هذه الحالة، ولكن بالشروط والضوابط الآتية :

أولاً : أن يكون الإجهاض قبل الأربعين يوماً أو قبل نفخ الروح .

ثانياً : أن يكون الجنين مشوهاً تشويهاً كاملاً، وأما مجرد تشوه بسيط كأن يكون أعمى أو أعرج أو نحو ذلك مما يمكن أن يعيش أو يبدع كما عرف أن كل ذي عاهة جبار، فلايجوز أبداً إجهاضه لأجل هذا العيب .

ثالثاً : أن يصل الأطباء إلى هذه النتيجة من خلال الأجهزة المتطورة التي إن لم تكن

---

(٤٨) مشكلة الإجهاض للدكتور البار، ص٣٣، ٤٤ .

(٤٩) التنبؤ الوراثي، دلت . زولت هار سنياي وريتشارد هتون، ترجمة د. مصطفى فهمي، ود. مختار الظواهري، ص٥-١٢، ٢٣-٢٤ .

نتيجتها ١٠٠٪ فلا أقل من أن تكون ٩٠٪

رابعاً: أن يكون هؤلاء الأطباء عدولاً وألايقل عددهم عن طبيبين خبيرين.

معالجة أسباب التشوه:

إن معالجة أسباب التشوه وتخليص الإنسان من ضرر حقيقي أمر مطلوب شرعاً لأنه يدخل فيما أمر به الشرع من التداوي، وفي الحديث الصحيح عن أسامة بن شريك قال: قالت الأعراب يارسول الله ألا نتداوى؟ قال: نعم ياعباد الله تداووا، فإن الله لم يضع داء إلا وضع له شفاء، إلا داءً واحداً. فقالوا: يارسول الله وماهو؟ قال: الهرم»[٥٠] فهذا الحديث يدل على إثبات الطب والعلاج والحث عليه، وعن عائشة - رضي الله عنها - قالت: أن رسول الله ﷺ كثرت أسقامه، فكان يقدم عليه أطباء العرب والعجم فيصفون له فنعالجه»[٥١] وهناك عشرات النصوص على أن الصحابة ومن بعدهم كانوا يتداوون.

وعليه فلامانع من أخذ كافة الاحتياطات والأدوية التي من شأنها معالجة أسباب التشوه لإنتاج جيل قوي صحيح معافى، وتطبيق الحديث في تدعيم البحوث العلمية للقضاء على الأمراض المتعلقة بالحمل والوراثة، فإن من أنزل الداء أنزل الدواء علمه من عمله وجهله من جهله. ويمكن تطبيق الكشف الطبي كطريق للوقاية، ومن معالجة الأسباب والاتخاذ بالوقاية إن الإسلام أمر باختيار الزوجة البعيدة عن محيط الأسرة والقبيلة كما جاء في الأثر: «اغتربوا حتى لاتضووا» أي لاتضعفوا.

وقد أكد العلم الحديث بأن حالات الوفاة تكون أكثر بين الأطفال الذين يكون والدهم على صلة قرابة وراثية وأنهم يموتون أصغر من غيرهم، وكلما كانت صلة القرابة بين الوالدين أوثق كان الناتج أسوأ[٥٢] وإلى كثرة التشوهات الولادية المختلفة والأمراض المندلية المقهورة[٥٣].

---

(٥٠) معالم السنن للخطابي ٤/ ٢١٦ وتحفة الأحوذي ٦/ ١٩٠ ولفظ البخاري: مانزل الله داء إلا أنزل له شفاء» انظر فتح الباري ١٠/ ١٣٤.

(٥١) رواه الخلال في كتاب الطب بإسناده عن عروة عن الزبير عن عائشة، تخريج الدلالات السماعية ص٦٦٧.

(٥٢) التنبؤ الوراثي، ص١٥٨، وانظر التعليل العلمي لذلك ص١٥٩ والحمل والولادة عند الجنسين ١٥٢.

(٥٣) مع الطب في القرآن، ص٥٦.

خاتمـــة

وبعد، ما أهم نتائج هذه الدراسة الموجزة؟ وما التوصيات التي توصى بها؟ .

إن أهم النتائج هي مايلي:

أولاً: للإنسـان في الإسلام منزلـة خاصة، فهـو خليفة الله في الأرض، والكـون كله مسخر له، وقد منحه الله من الطاقات والقدرات مالم يمنحه لغيره من المخلوقات.

ثـانياً: سبق القـرآن العلم الحديث بتحـديد مـراحل تطـور الجنين في بطن أمه، وهـذا السبق آية من آيات المعجزة القرآنية الخالدة.

ثالثاً: ليس بين المفهـوم اللغوي والشرعي والطبي للإجهاض اختلاف جـوهري وهو يتعدد وفقاً للظروف والملابسات.

رابعاً: للإجهاض أضرار خطيرة تتعلق بموت الأجنة وحياة الأمهات وصحتهن.

خـامساً: يختلف فقهـاء القانـون في حكم الإجهاض، فمنهم من يبيحـه، ومنهم من يعده قتلاً، ومنهم من ذهب إلى أنه دون القتل في العقوبة.

سادساً: الإجهـاض في الإسلام حرام من حيث المبدأ، ولكـن يجوز الإجهاض خلال الأربعين يوماً الأولى من الحمل إذا تأكد الأطباء أن الجنين مشوه تشويهاً كاملاً.

وأما التوصيات فأهمها:

أولاً: يجب تعـاون علماء الشريعـة والطب في مجال الحكم بـالنسبـة لقضـايـا الـوراثـة والأجنة.

ثانياً: يجب توجيـه الدراسات الطبية الحديثة في الأجنة وعلم الـوراثة وجهة تحفظ على الإنسان فطرته وكرامته.

والحمد لله الذي هدانا لهذا، وماكنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

الفقهاء بين الالتزام بحرفية النصوص والانفتاح على المعاني

الشيخ الدكتور أحمد حَمَد
قسم الفقه والأصول

بسم الله الرحمن الرحيم

من عهد الرسول:

لقد بدأ هذان الاتجاهان يأخذان مسارهما في الفكر عامة وفي الفكر الفقهي على وجه الخصوص منذ عهد الرسول ﷺ، وهذان الاتجاهان هما :

١ ـ الالتزام بحرفية النص عند تحقيق المراد منه .

٢ ـ عدم الالتزام بالحرفية إذا تبين أن هناك معنى من المعانى يحول دون الالتزام ويتم باعتباره تحقيق المراد من النص .

في السنة الخامسة من الهجرة:

ففي السنة الخامسة من الهجرة كانت غزوة الأحزاب التى زلزل فيها المؤمنون زلزالا شديدا، إذ تألب عليهم كفار الجزيرة بقيادة قريش فأحاطوا بهم من فوقهم ومن تحت أرجلهم. وانتهز يهود بني قريظة هذه الفرصة فظاهروا هؤلاء الكفار ونقضوا العهد مع رسول الله ﷺ ألا يظاهروا عليه أحدا.

وعندما رد الله هؤلاء الكفار بغيظهم لم ينالوا خيرا بأن أرسل عليهم ريحا وجنودا لم يروها ـ وكفى الله المؤمنين القتال بانصراف هؤلاء الكفار عنهم ـ توجه المؤمنون إلى منازلهم في المدينة ووضعوا أسلحتهم ليأخذوا قسطا من الراحة بعد هذا العناء الذى لاقوه فى غزوة الخندق، لكن جبريل نزل على الرسول ﷺ يخبره بأن الملائكة لم تضع بعد أسلحتها ولابد من الذهاب فورا إلى بنى قريظة. عند ذلك أصدر الرسول ﷺ أمرا إلى جنوده في هذه المعركة ـ وكان الوقت بعد الزوال وأداء صلاة الظهر ـ بأن يتوجهوا جميعا إلى قتال بني قريظة، وقال لهم ليستثير فيهم الحماس والهمة وعدم التباطؤ ـ فقد كانت الأيام العصيبة التى مرت بهم كفيلة بأن تبعث الفتور النفسي والعجز البدني وعدم التفكير في أى معركة ينطلقون إليها على عجل ـ: «لايصلين أحدكم العصر إلا في بنى قريظة»[1].

(١) انظر كتب التفسير في سورة الأحزاب وكتب الحديث والسيرة في غزوة الخندق وبني قريظة.
قصدت بذكر مراجع النص على هذه الصورة إلى أن هذا النص مقطوع به ولاخلاف في وروده. وإنما الخلاف جاء من اتجاه كل فريق إلى الطريقة التي يراها الأكثر صواباً في تنفيذ مضمون هذا النص. وقد روى البخاري هذا الحديث في كتاب المغازي.

ولأن تجميع وحدات هؤلاء الجنود يحتاج وقتا ـ والطريق إلى بني قريظة مع الحفاظ على تنظيم هذه الوحدات ليس بالقصير، حيث يبلغ عدة كيلو مترات ـ فإن الوقت الباقى عن الغروب لم يكن ليسمح بالوصول والصلاة قبل غروب الشمس ضمانا لوقت العصر الذي يجب أن يؤدوا صلاته في بني قريظة امتثالا لأمر الرسول ﷺ. ولأن الوقت الباقي عن الغروب لم يكن ليسمح بصلاة العصر في بني قريظة امتثالا لأمر الرسول ﷺ فقد برز اتجاهان بين هؤلاء الجنود:

١ ـ اتجاه نحو الالتزام وعدم أداء صلاة العصر إلا في بني قريظة ـ حتى لو خرج وقت العصر ـ امتثالا لنص الأمر الذي صدر عن الرسول بذلك.

٢ ـ اتجاه نحو التصرف في هذا النص، لمعنى أداء الصلاة قبل خروج وقتها، وكأن الرسول ﷺ أراد بأمره الإسراع، ولم يرد أداء الصلاة بعد خروج وقتها، فإنه كان يحافظ على أداء كل صلاة في وقتها حتى فى ميدان الحرب.

وبعد أن امتثل كل فريق من الفريقين لأمر الرسول ﷺ بأداء صلاة العصر على حسب الاتجاه الذى ارتضاه لنفسه فى الامتثال لهذا الامر رأيا أن يعرضا هذين الاتجاهين على الرسول ﷺ ليبين لهما من أخذ بحظ من الصواب ومن لم يأخذ في طريقة هذا الامتثال.

وكانت إجابة الرسول ﷺ على غير مايتوقع كل منهما، إنه وافق كلا منهما على اتجاهه فى الامتثال ولم يعنف أحدا منهما فكل منهما على صواب في رأيه وعلى سلامة في اتجاهه. وهذا يعني أن اتجاه الذين التزموا بحرفية النص صحيح، وان اتجاه الذين رجحوا جانب المعنى صحيح كذلك(٢).

في عهد الصحابة:

وفي عهد الصحابة رضوان الله عليهم ظهر من يأخذ باتجاه الالتزام بحرفية النصوص إلى أقصى حد، كما ظهر فى المقابل من يأخذ بالانفتاح على المعاني إلى أقصى

---

(٢) انظر المراجع المشار إليها سابقاً.

حد. وقد أطلق على الملتزمين بحرفية النصوص المتشددون، وأطلق على المنفتحين على المعـاني المترخصون. وكـان على رأس المتشـددين عبـدالله بن عمر حيـث كان يشتهـر بتشديداته، وكان على رأس المنفتحين على المعاني عبـدالله بن عباس حيث كان يشتهر برخصه، وبين المتشددين والمترخصين جمع غفير من الصحـابة يأخذ أحيانا بهذا الاتجاه أو بذلك بحسب ماينقـدح في ذهنه من صواب وماينعقـد عليه اجتهاده من رأي. ومع ذلك لم يكن أحـد من الصحابة ليعيب على الآخـر رأيه أو لينكـر عليه اتجاهـه. فالكل يأخذ عن رسول الله ﷺ ويسير على نهجه ولايخالف مارسم لأمته بحكمته من التزام أو انفتاح في طرائق التفكير مادام الهدف هو الامتثال.

بعد عصر الصحابة:

لكن الأمر بعـد عصر الصحابة أخذ طـوراً آخر ـ ولاسيما في القرن الثـاني الهجري وترجمة ثقافة الإغريق على نطاق واسع في عهد العبـاسيين ـ فقد أخذ كل فريق يتحدى الآخـر ويسفه أصحـاب الآراء المتقـابلة بعضهم بعضـا، وازداد هـذا التحدي وهـذا التسفيه حـدة وشدة بـازدياد ظهـور هذين المصطلحين بين الفقهـاء وهما: أهل الرأي وأهل النص ـ إلى أن جاء القرن الرابع الهجري وقد رفع فيه لواء المذهب الظاهري ابن حزم، وتزعم فريق المتشددين أو الملتزمين بحـرفية النص مع التحدي والتسفيه للفريق المقابل.

والفريق المقـابل هو الـذي يرى عـدم التشدد ويسير في اتجاه الانفتـاح على المعاني، ويتزعمـه فقهاء الحنفية. وأصبح يطلق اصطـلاح أهل النص على الظاهـرية، ويطلق اصطلاح أهل الرأي على الحنفية.

الصناعة الفقهية والأصولية:

وكان هـذا يعتبر إنجازا في صنـاعة الفقه وصنـاعة الأصـول، وصار التعبير بأهل الـرأي وأهل النص هــو التعبير السـائد على ألسنـة فطـاحـل علماء الفقـه والأصـول وجهابذتهم مـن أمثال أبى إسحاق الشاطبي ــ المتوفى فى القرن الثامن الهجـري ـ الذى تناول هـذا الموضوع فى كتـابه المشهور ــ الموافقات ـ قـائلا: «صاحب الـرأي يقول:

الشريعة كلها ترجع إلى مصالح العباد ودرء مفاسدهم، وعلى ذلك دلت أدلتها عموما وخصوصا، ودل على ذلك الاستقراء، فكل فرد جاء مخالفا فليس بمعتبر شرعا، إذ قد شهد الاستقراء بما يعتبر وما لايعتبر لكن على وجه كلي عام، فهذا الخاص المخالف يجب رده وإعمال الكلي العام، لأن دليله قطعي ودليل الخاص ظني فلايتعارضان.

والظاهري صاحب النص يقول: الشريعة إنما جاءت لابتلاء المكلفين أيهم أحسن عملا، ومصالحهم تجري على حسب ما أجراه الشارع لاعلى حسب أنظارهم، فنحن من اتباع مقتضى النصوص على اليقين في الإجابة، من حيث إن الشارع إنما تعبّدنا بذلك. واتباع المعاني رأي، فكل ما خالف النصوص منه غير معتبر، لأنه أمر خاص مخالف لعام الشريعة، والخاص الظني لايعارض العام القطعي. وأصحاب الرأي جردوا المعاني ــ أي ماتحمله الألفاظ من حكم وأسرار وإشارات ــ فنظروا في الشريعة بها واطرحوا خصوصيات الألفاظ. والظاهرية - أصحاب النص - جردوا مقتضيات الألفاظ ــ أى نظروا إليها دون الالتفات إلى ماتحمل من معاني وحكم وأسرار ــ فإن همهم المدلولات المباشرة للتراكيب لا أكثر ــ فنظروا فى الشريعة بها واطرحوا خصوصيات المعاني القياسية. ولم تتنزل واحدة من الفرقتين إلى النظر فيما نظرت فيه الأخرى بناء على كلي ما اعتمدته في فهم الشريعة [٣].

وقد كنا نريد أن نكتفي بما أوضحه الشاطبي في هذا الموضوع، فهو فى نظرنا من خير مايرجع إليه في هذه الصناعة، ولكن خشينا أن يظن أن أحدا لم يسبقه في ذلك، فرأينا أن نضيف إلى قول الشاطبي قول عالم ممن سبقوه في مجال الفقه والأصول - وهو عالم فحل لم يحظ بالشهرة التى حظي بها غيره، من علماء القرن السادس الهجري - يقول هذا العالم الجليل: الظاهرية[٤] - وهم الذين أخذ عنهم الالتزام بحرفية النصوص - يقولون أولا: إن الشارع دل بوضع الشريعة على منعنا من القياس حيث فرق بين المتفقين وجمع بين المختلفين في الحكم، فإنه أباح النظر إلى شعر الأمة الحسناء

(٣) انظر الموافقات ج٤ ص٢٣٠. وانظر هامش هذه الصفحة.

(٤) المذهب الظاهري على الرغم من أنه انقرض كمدرسة فقهية لها طابع استقطاب الأتباع لمنهجها الفقهي فإنها بقيت كاتجاه فقهي عند كثير من الأفراد، لأنه يرجع أساساً إلى طبيعة الفكر.

وحـرم النظر إلى شعـر الحرة الشـوهاء، وأوجب الغسل في المني دون البـول والمذى، وأوجب على الطـاهـرة من الحيض قضـاء الصـوم. ولايقـال بأن القيـاس إنما يقتضى الجمع بين الشيئين إذا اشتركا في علة الحكم ـ ولم توجـد المشاركة في هذه المواضع ـ لأنا نقول: الشريعة لوحظرت النظر إلى شعر الحرة ولم تذكر الأمة لعلم أنها حظرت لخوف الفتنـة، وهذه العلـة قائمـة فى شعـر الأمة، ولكـان أقوى مـايـذكرون من الأمـارة في القياس، فلما شهدت الشريعة بإبطال هذه الأمارة علمنا أن وضعها يمنع القياس. ولو ورد التعبد بالقياس فإنه يؤدي إلى أحكام متضادة، لأن الفرع قد يشبه أصلين متضادي الحكم، فاقتضى إثباتها في الفرع، وذلك محال. وورود التعبد بالقياس إنما هو باعتبار الحاجة، ولا حاجة إلى ذلك، لأن النصوص العامة والخاصة متناولة للحوادث كلها، وكذلك دليل العقل شامل للحوادث كلها.

ويمكن أن يجاب على ذلك بما يلي: أمـا الأول فليس فيـه أكثر مـن وجود الأمـارة وعدم حكمهـا وبهذا تخرج عن كونها دلالـة؛ أما مالايخرج عن كـونه أمـارة، كالغيم الرطب في زمـان الشتاء فإنه أمـارة المطر، ثم لاينقض كـونه أمارة وجـود غيم الشتاء ولامطر معه، فكان هذا، ونحن لاندعي إلا كونه أمارة.

وأما الثاني ـ وهو الفرع إذا أشبه أصلين مختلفين ـ فإما أن يتخير المجتهد في العمل بإلحاق الفـرع بأيهما شـاء ـ والتخيير حكم من الله تعـالى، كما فى اخبـار الآحـاد إذا تعارضت ـ أو نقول: لابد أن يكون شبه الفرع بأحدهما أقوى والله جعل لنا طريقا إلى معرفتـه، فعلى المجتهد أن يـراجع النظر حتـى يظفر بالأقـوى فلا يـؤدى إلى تعطيل الأمارة ـ

وأما الثـالث فقد قلنا فيـه: لانسلم أن النصوص متنـاولة للحوادث كلهـا، إذْ لو كانت متنـاولة للحوادث كلهـا لكانت متناولـة للحوادث التى اختلف فيها الصحـابة ولاحتجوا بها، وحيث لم يحتجوا علم أنها لم تتناول كل الحوادث.

وأما دليل العقل فإنه يعمل به لو لم ينقل عنه دليل شرعى[٥] فبينوا إذن أن القياس

(٥) معنى هذه العبارة أن دليل العقل يؤخذ في الاعتبار إذا لم يكن هناك دليل شرعي.

ليس بدليل شرعى[٦] .

ما الحكمة من هذا التوجيه النبوي؟

ويسوقنا هذا إلى التساؤل عن الحكمة التى كان يهدف إليها رسول الله ﷺ من عدم الاعتراض على أي من الاتجاهين في التفكير على الرغم من تقابلهما .

ولتوضيح هذه الحكمة يجب أن نتتبع مسارات ضوئهما حتى لو كانت هذه المسارات متقاربة أو متباعدة ، فنستطيع أن نقول إن هذه الحكمة هي :

١ ـ تعويد المسلمين على أن يستقلوا بآرائهم وقراراتهم في حل القضايا العاجلة التى لاتحتمل الانتظار والرجوع إلى رأي الرئيس الأعلى البعيد عن مكان القضية .

٢ ـ تشجيع أهل الفكر والنظر على استغلال قرائحهم في مواجهة أى مشكلة تعترضهم مهما كان تقابل الآراء واختلاف وجهات النظر .

٣ ـ عدم الحجر على أي رأي مادام هذا الرأي في نطاق البحث عن الصواب وتحري الحق .

٤ ـ عدم الانحصار في اتجاه واحد مادام الجميع يقصدون إلى تحقيق هدف موحد .

٥ ـ تقرير مبدأ حرية الرأي الذى لاتسيره الأهواء ولا تتحكم فيه الانحرافات أو الأعراف الفاسدة .

٦ ـ إشعار جميع الناس برحابة الإسلام وسماحته وأنه لايضيق بأي رأي مادام منضبطا بقواعد سليمة فى التفكير .

٧ ـ إشعار الأمة الإسلامية أن الاختلاف في فهم الدين ليس سبيلا لإيجاد أى فرقة أو تنازع بين المسلمين حتى لو كان هذا الاختلاف تعارضا أو تناقضا في وجهات النظر .

---

(٦) انظر بذل النظر في الأصول للعلامة محمد عبد الحميد الأسمندي . تحقيق الدكتور زكي عبد البر ١٩٩٢ القاهرة ـ مكتبة التراث .

وينظر كذلك للإلمام بهذا الموضوع الإحكام في أصول الأحكام للآمدى ، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان ١٩٨٠ ج٤ ص٨٩ ومابعدها ؛ وكذلك المستصفى للإمام الغزالي ، بولاق - القاهرة ١٣٢٤هـ جـ٢ ص ٢٣٤ ومابعدها ؛ وأيضاً فواتح الرحموت للعلامة عبد العلي الأنصاري ، بولاق القاهرة ١٣٢٤هـ ج٢ ص٢٧٠ وهو بذيل المستصفى ؛ وأيضاً نهاية السول في شرح منهاج الأصول للأسنوى ، عالم الكتب - القاهرة ١٣٤٣ هـ ج٤ ص٢٤١ ومابعدها .

احتمالات واردة:

ويمكن أن يقال إن رسـول الله ﷺ قد حدث منـه ذلك، لكنه لما لم يبين مـا إذا كان تقريـره عاما لجميع المسلمين جيـلا بعد جيل فمن الراجح أن تقـريره لهذين الاتجاهين خاص بمثل هذه الحالة أو خاص بعهده دون سائر العصور بعده.

فإن كان خـاصا بمثل هـذه الحالة فيجب ألا يتعـدى اختلاف وجهـات النظر بين الفقهاء هذا النطاق من مسائل الفقه؛ وإن كـان خاصا بعهده صلى الله عليه وسلم دون سائر العصور فيجب ألا يتعدى اختلاف وجهات النظر بين الفقهاء هذا العهد النبوي وأن يلتزمـوا بحرفيـة النص بعد هـذا العهد؛ وكأن هـذا الفعل من الرسـول ﷺ كان خصوصيـة منه لمن صـاحبه في عهـده، ولا يترتب عليه حكم عـام لسائر المسلمين من بعده.

كما يمكن أن يقال كذلك إن اختلاف وجهات النظر في عهد رسول الله ﷺ لم تكن لتؤدى إلى تنـازع شديـد وفرقة مستحكمـة وإعجاب كل ذي رأي بـرأيه، فإن مهـابته وحكمته وحب الصحـابة الشـديد له تقف بـالمرصاد لأي تنـازع بينهم أن يشتد ولأي فرقة أن تستحكم ولأي إعجاب بالرأي أن يأخذ مداه.

ويمكن أن يقـال أيضا إن الخطـورة من هذه الاتجاهين إن كـانت مأمـونة في عهـد رسـول الله ﷺ بسبب الأعـداد المحـدودة من المسلمين والمسـاحـة المحـدودة لـدولـة الإسلام، فإن هـذه الخطورة ليست بمأمـونة بعد انـداحت رقعة الاسـلام وتضاعفت أعداد المسلمين بكثرة الفتوح ودخول أمم فى الإسلام مختلفة الحضارات متباينة المنازع، لأن الخطورة حينئـذ أعظم من أن يقف أمامها أو يتصـدى لها أو يخفف من حدتها لجان حكماء أو بحوث خبراء أو مؤتمرات فقهاء.

ويمكن رابعـا أن يقـال إن أعـداء الإســلام يستغلـون سماحـة الإســلام للكيـد بالمسلمين، فهم يستغلون من ناحيـة هذين الاتجاهين لتوسيع وتعميق هوة الخلاف بين فـريقى الاتجاهين، ويستغلون مـن نـاحيـة أخـرى الاتجاه الذى يستجيب لمقـاصـدهم ويحققون به أهدافهم؛ فإن المصلحة غير منظورة وقد تكون غير واضحة المعالم أو بعيدة

التحقيق أو قليلة الجدوى، ولكن قوة الدعاية وحسن العرض والإصرار على التأييد يجعل من الخفاء وضوحا ومن البعد قربا ومن القلة كثرة، فإذا ما تعلق الكثرة بها وجعلوها غايتهم كانت الفرصة سانحة لتقرير الخطط الفاسدة كوسائل للوصول إلى هذه المصلحة المنشودة. وهكذا يستطيع أعداء الاسلام التحكم فى مصير المسلمين عن طريق تلويث العاطفة بالتركيز على الفرقة، وعن طريق تلويث الفكر بالتركيز على الاتجاه الذى يمكن تحويره واستقطاب الناس حوله.

وقد يقال خامسا إن هذين الاتجاهين حتى لو أخذ بحكم الجواز فيهما فإن الأصل هو الاتجاه إلى الالتزام بحرفية النص، ولايعتبر الاتجاه إلى المعاني أصلا مثله، لأن المسلمين مطالبون باتباع النصوص المنزلة على رسول الله ﷺ: « ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ »[7]، « وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ مُبَارَكٞ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُواْ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ »[8].

ومادام الالتزام بحرفية النص هو الأصل ـ وهو الاتجاه الفكري الذي يلتزم فى الأساس ـ فإن الاتجاه إلى المعاني لايؤخذ به إذا كان سيترتب عليه أي مساس بوحدة المسلمين أو أى انحراف في مسار حياتهم أو أي اضطراب فى نظام مجتمعهم.

ردود على هذه الاحتمالات:

وكما يمكن إيراد الاحتمالات السابقة يمكن الرد عليها. فيرد على الاحتمال الأول ـ وهو أن يكون تقرير الرسول ﷺ لاتجاهين متعارضين في التفكير خاصا بالمسألة التى حدث فيها هذا التقرير أو خاصا بعهده دون العهود التالية بعده ـ بأن هذه الخصوصية لايوجد هناك دليل يعتد به يشهد لها، وعدم الدليل دليل على عدم اعتبار هذه الخصوصية. والأصل في الأحكام أن تكون عامة حتى لوكانت أسبابها خاصة، لأن الأحكام لاترد إلا على أسباب خاصة، ولهذا استقر رأي علماء الفقه وأصوله على هذه القاعدة، وهي أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. ثم إن الصحابة رضي الله عنهم قد أخذوا بهذين الاتجاهين في التفكير بعد وفاة الرسول ﷺ، فلو كانت هناك خصوصية بعهده في هذا المجال لكانوا أولى الناس بالالتزام بهذه الخصوصية.

(٧) الآية ٣ من سورة الأعراف.

(٨) الآية ١٥٥ من سورة الأنعام.

ويرد على هذا الاحتمال الثاني ـ وهو أن وجود الرسول ﷺ بين الصحابة كان صمام أمان ، ولذلك لم يشتد التنازع بينهم عند الأخذ بهذين الاتجاهين المتعارضين ، بعكس المسلمين بعد وفاة الرسول ـ بأن هذا يعني أن يظل الرسول ﷺ موجودا بين المسلمين إلى آخر الزمان ليكون دائما صمام أمان حتى لايشتد التنازع بينهم ، وهذا غير معقول ، فإن وظيفة الرسول ﷺ البلاغ والبيان ، فإذا بلغ وبين فإن رسالته هي الباقية إلى آخر الزمان : «تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي» (٩) ، وكذلك الأب مع أبنائه أو المعلم مع تلاميذه لن يستمر إلى آخر الزمان صمام أمان خشية التنازع واشتداد الشقاق بين الأبناء أو التلاميذ ، بل إنهم عندما يشبون عن الطوق ويصلون إلى المستوى التربوي المأمون يكون كل من الأب والمعلم قد أدى دوره في أمانة وآذن زمنه بالرحيل .

ويرد على الاحتمال الثالث ــ وهو أن أعداد المسلمين كانت محدودة في عصر الرسول ﷺ ، ويمكن الاطمئنان عليهم من أي خطورة إذا حدث بينهم خلاف أو تعارض في وجهات النظر ـ بأن اشتداد النزاع عند تعارض وجهات النظر لايرجع إلى كثرة أعداد المتنازعين أو قلتهم ، بل إلى شدة التعصب للرأي أو اعتداله ، فالعبرة بما يدور في النفوس من نوازع لا بما يتضاعف في المجتمعات من أعداد ، والاطمئنان لايتحقق إلا بالتحكم في هذه النوازع ، ولا يتحقق على الإطلاق بالتحكم في أعداد المتعارضين أو في وجهات نظرهم .

ويرد على الاحتمال الرابع ــ وهو استغلال أعداء الإسلام لسماحته والتسلل إلى حصون المسلمين عن طريق إباحته للتعارض في وجهات النظر ـ بأن أعداء الإسلام إنما يتسللون إلى حصون المسلمين عن طريق معين حدده رسول الله ﷺ وهو : «حب الدنيا وكراهية الموت» (١٠) ، وليس عن طريق سماحة الإسلام وإباحته لتعارض وجهات النظر ، فإن حب الدنيا وكراهية الموت هي التي تجعل المسلمين غرضا لأعدائهم وصيدا ثمينا يغري بالانقضاض والالتهام .

---

(٩) رواه مالك في الموطأ بعض اختلاف ، وروى في الجامع الصغير عن الحاكم في مستدركه بلفظ : «تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما : كتاب الله وسنتي» .

(١٠) من حديث رواه أبو داود في سننه (كتاب الملاحم) ، وأحمد في مسنده جـ٢ ص ٣٥٩ ، جـ٥ ص ٢٧٨ .

ويرد على الاحتمال الخامس ــ وهو أن الأصل هو الاتجاه إلى الأخذ بحرفية النصوص، ولايعتبر الانفتاح على المعاني أصلا مثله، وإذاً لايؤخذ بهذا الانفتاح إذا كان سيترتب عليه أي ضرر للمسلمين ـ بأن الرسول ﷺ لم يرجح أى الاتجاهين على الآخر ولم يبين إن كان أحدهما أصلا والآخر ليس بالأصل؛ واتباع الكتاب المجيد أو نصوص الوحي يتحقق بالأخذ بحرفية النصوص كما يتحقق بالانفتاح على معاني هذه النصوص، فالذي يطالب به المسلم إنما هو عدم الخروج على نصوص الوحي. ولايعتبر أي مسلم قد أخذ بحرفية النص أو أخذ بمعناه قد خرج عليه، بل إنما هو في هذه الحال أو تلك في نطاق النص يدور ولحكمه متبع.

تصارع الحجج:

ونخلص من هذه الاحتمالات والرد عليها إلى الحجج التى يرتكز عليها كل اتجاه لتأييد الأخذ به. ونبدأ بالحجج التى يرتكز عليها اتجاه حرفية النص، وهي:

أولا أن لنصوص الوحي قدسية، ولذلك يتعبد بها ـ كنصوص القرآن ـ أو تسمو بها مكانتها إلى قريب من التعبد، كنصوص الحديث. وليس من حق مسلم أن يغفل هذه القدسية على أي حال أو بأي أسلوب من أساليب الإغفال ولو كان هذا الأسلوب هو مايسمى بالانفتاح على المعاني، فإن هذا الانفتاح إنما هو إغفال للنص أو عدم اعتبار له.

ثانيا أن الانفتاح على المعاني يشجع على عدم الالتفات إلى الألفاظ ودلالاتها الحقيقية أو الالتفات إليها مع تحويرها وتحميلها مالا تحتمل ــ وهذا قريب من تحريف الكلام عن مواضعه ــ ولولا أن الله حفظ القرآن من أي تحريف أو تبديل لكان الآخذون بالانفتاح على المعانى قد حرفوا وبدلوا الكثير من نصوصه.

وثالثا أن النص كالمصباح تحس بقوة نوره كلما قربت منه، وتحس بضعف هذا النور وخفوته كلما بعدت عنه، والآخذ بحرفية النص قريب من مصدر النور، لكن الآخذ بالانفتاح على المعاني يبتعد شيئا فشيئا عن هذا المصدر.

أما الحجج التي يرتكز عليها اتجاه الانفتاح على المعاني فهي:

أولا أن النصوص لها جانبان : جانب القدسية والتعبد، وجانب الفهم والاستنباط . أما جانب القدسية والتعبد فيقابله التلاوة أو الحفظ أو كلاهما ؛ وأما جانب الفهم والاستنباط فيقابله تحليل النص وإدارته على جميع معانيه والتعرف على ظلاله ومدى امتدادها، وهذا بعينه هو الانفتاح على المعانى، ولايمكن أن نفهم أي نص أو نستنبط منه إلا بهذا الانفتاح .

وثانيا : الشريعة إنما تقصد مصلحة البشر، أى أن أحكامها تجلب لهم المصالح وتدرأ عنهم المفاسد، تشهد بذلك نصوص الكتاب والسنة . وقد قرر فطاحل علماء الفقه وأصوله أن المصلحة مادامت هي مقصد الشريعة فحيثما وجدت هذه المصلحة فثم شرع الله .

وثالثا أن الانفتاح على المعاني ليس معناه الخروج على النص، بل معناه التقيد بالنص وعدم الخروج عن نطاقه، ومادام الانفتاح على المعاني ليس معناه الخروج عن النص، بل معناه التقيد بالنص وعدم الخروج عن نطاقه، ومادام المنفتح على المعاني متقيدا بالنص وليس خارجا عليه، ومادام فكره في ظلال النص أو في نطاقه يتحرك فليس بعيدا عن أهل النص، بل هو من أهل النص .

ورابعا ان الذين يعتبرون أنفسهم أهل النص يضطرون إلى الانفتاح على المعاني والعيش في ظلال النصوص، فإن تطور الحياة وتجدد الأحداث وظهور قضايا تتطلب أحكاما مناسبة لها قد دفع بهم إلى أن يتوسعوا في دلالات النصوص إلى آخر مدى حتى تشمل قضايا الأحداث التي تجددت وتتجدد، انطلاقا من شمولية الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان . وهم من أجل ذلك يعتبرون من أصحاب الرأي أو من أهل الانفتاح على المعاني، إذ يدورون فى نطاق النص كما يدورون ويتتبعون دلالاته حيث تكون .

هل أغلق باب الاجتهاد يوما؟

ووسط هذه التيارات الفكرية التى تنطلق من الحياة الفكرية نفسها لايمكن أن يقال إن باب الاجتهاد قد أغلق في عصر ما أو يوما ما، إذ يعني إغلاق باب الاجتهاد

شلل القدرات الفكرية ووقف عملية التفكير، وهذا يستحيل إثباته أو التدليل عليه في أي عصر من العصور.

إن اضطراب الأوضاع في الأمة الإسلامية ـ ولاسيما بعد أن عاث التتار والصليبيون في أرض الإسلام الفساد ـ قد دفع الفقهاء إلى أن يثيروا فيما بينهم قضية المتاجرين بالدين الذين يريدون أن يتقربوا إلى المتسلطين على البلاد الإسلامية ـ سواء من أهل الكفر أو من أهل الكتاب ـ بتطويع النصوص لإثبات شرعية وجودهم وتطويع المسلمين حتى لاتبدو منهم أي معارضة لتسلط هؤلاء عليهم وحتى يسارعوا برضا بالغ مستجيبين لأي إشارة ومنفذين لكل أمر.

ولعل صوت المتوجسين خيفة من ظهور هؤلاء المتاجرين كان صوتا عاليا، فشاع من أجل ذلك القول بإغلاق باب الاجتهاد بين الفقهاء. ولا نملك إلا الظن والتعليل، فإن الاجتهاد لايمكن على الإطلاق إغلاقه ـ كما سبق أن أشرنا ـ لارتباطه بالفكر الذى لايمكن على الإطلاق وقفه أو تقييده. وفضلا عن ذلك لايستطيع أي مؤرخ أن يثبت أن مؤتمراً قد عقده الفقهاء من أجل هذا الموضوع ولا أن قرارا صدر بشأنه من هذا المؤتمر أو من أي سلطة في أي بلد من البلاد الإسلامية.

أسباب الانحصار والانفتاح

لم تكن هناك أسباب واضحة عندما برز هذان الاتجاهان الفكريان أيام رسول الله ﷺ، إلا إذا قلنا إن السبب في هذين الاتجاهين هو التكوين النفسي عند كل فريق اتخذ أحد هذين الاتجاهين، لكننا نستطيع أن نوسع مجال الاسباب الآن فنقول: إنها ترجع في الغالب إلى مايلي:

١ ـ التكوين النفسي

٢ ـ التأثير العلمي

٣ ـ الوسط البيئى

٤ ـ النفاق السياسي.

وقد يجتمع أكثر من سبب في الانحصار بالنسبة للفقيه فيكون أكثر التزاما بالحرفية وأشد لصوقا بها؛ وفي الانفتاح فيكون أكثرا احتفالا بالمعاني وأقرب خروجا على النصوص. وقد يكون بين سببين متناقضين: سبب يدعوه إلى الانحصار فى النصوص وسبب يغريه بالانفتاح على المعانى. وهنا يتأرجح اتجاه الفقيه فمرة يتجه إلى الأخذ بحرفية النصوص، ومرة يتجه إلى الانفتاح، وبقدر تأثير هذين الاتجاهين أو قوة تأثير أحدهما يكون انحصاره أو انفتاحه.

التكوين النفسي:

والتكوين النفسي يعني أن القدرات العقلية أو الفكرية عند الفقيه تميل بطبيعة تكوينها فيه إلى الانحصار في النصوص من حيث حرفيتها أو الانفتاح على مايحيط بهذه النصوص من حيث ظلالها ومعانيها، فهناك من الفقهاء من يضيق صدراً بأي انفتاح على أي معنى آخر غير المعنى المباشر للنص؛ وهناك منهم من يضيق صدرا كذلك من الانحصار في حرفية النص، ويرى أن النص هو المفتاح الذى يفتح للعقل آفاق التفكير، فكيف ينشغل الفقيه بالمفتاح عن ارتياد هذه الآفاق؟

التأثير العلمي:

والتأثير العلمي يعني المدرسة الفقهية أو المذهبية التي تربى المنتسب إليها على منهجها الفقهي وتبلور اتجاهه الفكري على يد أساتذتها. وتستطيع المدرسة الفقهية أو المذهبية أن تستقطب إليها من يستهويهم منهجها في التزامها بحرفية النصوص أو فى انفتاحها على معاني هذه النصوص. كما تستطيع المدرسة الفقهية أو المذهبية ـ ولاسيما إذا كان أساتذتها يمتازون بطول الخبرة كما يمتازون بطول الباع في التأثير والإقناع ـ أن تغرى المزيد ممن ينتسبون إليها حتى يكثر تلاميذها وأتباعها. وكلما زاد الإغراء زادت نسبة هؤلاء أو هؤلاء.

الوسط البيئي:

والوسط البيئي يعني المجتمع الذى يسود فيه اتجاه فكري معين ـ سواء كان اتجاه الانحصار فى حرفية النص أو اتجاه الانفتاح على المعاني ـ والفقهاء الذين نشأوا في مجتمع

يسود فيه الانحصار في الحرفية يميلـون بطبيعتهم إلى هذا الاتجاه ويتجاوبون معه لأنهم شبوا عليه ولمسوا أن انتظام الحياة في مجتمعهم به؛ وكذلك بالنسبة للفقهاء الذين نشأوا في مجتمع يسود فيه الانفتاح على المعاني. وربما لايجد الفقيه ذو الانفتاح على المعاني مجالا في المجتمع ذى الانحصار في الحرفيـة، وبـالعكس بالنسبـة للفقيـه ذى الانحصـار فى الحرفية.

النفاق السياسي:

والنفاق السياسي يعني ممالأة أي حاكم في اتجاهـه الفكري، فقد ينال الفقيه الحظوة عنـد الحاكم بموافقتـه على الاتجاه الفكري الـذى ارتضـاه لاستقرار حكمـه وسياسـة رعيته.

وقد يغالي الفقيه فى الأخذ بالاتجاه الفكري الـذى ارتضاه الحاكم لنفسه. وغالبا ما يميل الحكـام إلى اتجاه الانفتاح على المعـاني ليجـدوا تسويغـا لكثير من تصرفـاتهم التى يصعب أن يجدوا لها مسوغـا في اتجاه الانحصار في الحرفية، لـذلك لايستطيع الفقيه ذو الانحصار في الحرفية أن يعلن عن نفسه أو يدلي برأيه - مهما كان لرأيه وزنه وقيمته - إلا إذا كـان الحاكم مؤمنـا بـالحياة الشـورية، ويتحقق أصحـاب الاتجاهـات الفكريـة أن مجتمعه يسود فيه مناخ الحرية.

أمثلة للانحصار في الحرفية:

ومن أمثلة الانحصار في الحرفية: عدم القيـام بصلاة العصر إلا في بني قريظة حتى لوغـربت الشمس، وهو المثال الذى ذكـرناه في أول هذا البحث وبينا أن الـرسول ﷺ فتح به باب الحرية على مصراعيه لأصحاب الاتجاهات الفكرية.

ومن أمثلتـــه: عـــدم التجسس على أعـــداء الإســـلام، لقـــولـــه تعـــالى: «ولاتجسسوا»[11]، فإن النهي في هذه الآية عام يشمل الجميع، والتجسس خلق ذميم لايجوز أن يكون من صفات أي مسلم ولا من سلوكياته.

ومن أمثلته: عدم جواز قتل الذين اشتركـوا في قتل شخص واحد، لقوله تعالى:

---

(١١) سورة الحجرات، الآية: ١٢.

«أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ»[١٢] فإن الآية تنص على أن القصاص لاينفذ على الجاني إلا إذا كان شخصا واحدا مقابل نفس المجنى عليه.

ومن أمثلته: عدم حرمة التناجي إذا كان بين أكثر من اثنين تاركين صاحبهم معزولا عن مناجاتهم، لقوله ﷺ: «لايتناج اثنان دون ثالث»[١٣]، فإن هذا النص ورد في اثنين تاركين ثالثهم معزولا عنهم.

أمثلة للانفتاح على المعاني:

ومن أمثلة الانفتاح على المعاني: أداء صلاة العصر في وقتها قبل غروب الشمس، حتى قبل وصول الجيش إلى بنى قريظة، مع أن الرسول ﷺ أمر بأن تكون هذه الصلاة في بني قريظة. وقد سبق أن ذكرنا هذا المثال في أول البحث، حيث برز فيه أول اتجاه للانفتاح على المعاني أيام رسول الله ﷺ، وحيث خالف فيه أصحاب هذا الاتجاه إخوانهم ذوي الاتجاه إلى الأخذ بحرفية النص.

ومن أمثلته: وجوب التجسس على أعداء الاسلام، لمعنى الحذر منهم مصداقا لقوله تعالى: «يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ خُذُواْ حِذۡرَكُمۡ»[١٤] ولمعنى السيطرة عليهم مصداقا لقوله: «أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ»[١٥]، مع أن وجوب التجسس عليهم يخالف نص الآية المباشر في النهي عن التجسس.

ومن أمثلته: وجوب قتل الجماعة التي اشتركت في قتل شخص واحد، فإن الحكم بعدم قتل الجماعة إذا اشتركوا في قتل شخص واحد يؤدى إلى كثرة المقتولين ظلما وتفلُّت القتلة من القصاص بادعاء الاشتراك في القتل، وبدل أن نحسم أمر الدماء نفتح الباب على مصراعيه لسفك هذه الدماء.

ومن أمثلته: حرمة المناجاة بين أكثر من اثنين إذا كان صاحبهم معزولا عن هذه المناجاة، فإن سبب التحريم ـ وهو إشعار هذا الصاحب المعزول بالحزن أو الوحشة ـ

(١٢) سورة المائدة، الآية: ٤٥.

(١٣) رواه البخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه ومالك في الموطأ بألفاظ مختلفة.

(١٤) سورة النساء، آية: ٧١.

(١٥) سورة المائدة، آية: ٥٤.

متحقق فيما إذا كان المتناجي اثنين أو أكثر ماداموا قد عزلوا واحدا منهم فلم يشترك معهم في هذه المناجاة. وكذلك يتحقق سبب التحريم فى غير المناجاة، وهو ان يتحدث اثنان بلغة لايفهمها الثالث، فإن هذا الثالث يعتبر معزولا عنهما، ولاشك أنه سيشعر بالحزن والوحشة كما يشعر الذى عزل عن صاحبيه اللذين يتناجيان دونه. ويتحقق سبب التحريم أيضا في التفاهم بالإشارة بين اثنين، وصاحبهما الثالث لايفهم من هذه الإشارة شيئا.

المغالاة فى الأخذ بالحرفية:

والحق أنه ليست هناك خطورة في الاتجاه إلى الأخذ بحرفية النصوص، ولكن الخطورة تكمن في المغالاة في الأخذ بها، فقد يغالي في الأخذ بحرفية النص كما في الأمثلة الآتية:

من يذهب إلى أن أهل الذكر فى قوله تعالى «فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»[16] هم الذين يذكرون الله تعالى قياما وقعودا وعلى جنوبهم، ولايجوز سؤال غيرهم إذا لم يكونوا بهذا الوصف.

ومن يذهب إلى أن الانتشار بعد الطعام واجب أخذا بقوله تعالى: «فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَٱنتَشِرُواْ»[17] حتى لو كانت السماء ترعد وتبرق وينزل منها المطر مدرارا، وحتى لو كان الإنسان يتناول الطعام فى بيته، وحتى لو كان هذا الطعام في غسق الليل والذى كان يتناوله نساء والطريق مخوف أو مليء بذئاب البشر.

ومن يذهب إلى أن الاستحمام في الماء الراكد لايجوز بالنسبة لمن بال فيه فحسب، أخذا بقوله ﷺ: «لايبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يتوضأ أو يستحم فيه»[18].

أما من جمع بوله أو بول غيره في وعاء ثم صبه في هذا الماء الراكد فإن الوضوء أو الاستحمام يكون حينئذ مباحا في هذا الماء، لأن النهي مقصور بحسب النص على البول فيه.

---

(١٦) سورة الأنبياء، آية: ٧.

(١٧) سورة الأحزاب، آية: ٥٣.

(١٨) رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والدارمى وأحمد.

التوسع في الانفتاح على المعاني:

كما أن الخطورة ليست في الاتجاه إلى الانفتاح على المعانى، ولكن الخطورة في التوسع في هذا الانفتاح، فقد يتوسع الآخذون بهذا الاتجاه إلى درجة تخرج بهم عن النص:

فهذا الذى يرى استباحة الخادمة أخذا من قوله تعالى « أَوْمَامَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ » [19] يخرج بهذا الرأي عن النص، لأن المعني الذي قصد إليه ـ وهو أن كلا من الخادمة والمملوكة يستويان في الخدمة ـ قد حجب عنه المعنى الحقيقى للمملوكة ومايترتب على استباحتها من الحرية التى تكفلها هذه الاستباحة لأولادها من سيدها ولنفسها كذلك بعد موته.

وهذا الذى يذهب إلى أنه يهدر دم كل من كان ينتسب إلى مذهب أو حزب أو جماعة لها طريقة خاصة بها في الدعوة إلى الله، ثم ترك هذا المذهب أو هذا الحزب أو هذه الجماعة، أخذا من قوله ﷺ: «لايحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث: قاتل نفس بغير حق والثيب الثاني والتارك لدينه المفارق للجماعة»[20]؛ فإن هذا النص يعني دين الإسلام لا أي دين ـ لأن الدين عند الله الإسلام ـ ويعني الجماعة التى تعتنق هذا الدين لا أي جماعة أو حزب أو مذهب. وما أكثر الجماعات التى تتبنى أو تتخذ سلوكا خاصا ثم تدعى كل جماعة منها أنها الجماعة الإسلامية لا غيرها!

وهذا الذي يذهب إلى أن أي حاكم من حقه أن يسن من التشريعات في مجال المعاملات مايروق له، أخذا من قول رسول الله ﷺ: «أنتم أعلم بشئون دنياكم»[21]؛ فإن هذا النص قد ورد فى تأبير النخل ـ أي تلقيح طلعها ـ

وقصة هذا النص باختصار أن رسول الله ﷺ أشار على أصحاب النخل بعدم التأبير لما في هذا التأبير من معاناة كبيرة. ثم لما أخبروه بقلة المحصول بسبب عدم التأبير قال لهم: «أنتم أعلم بشئون دنياكم».

---

(١٩) سورة النساء، آية: ٣.

(٢٠) رواه البخاري ومسلم وأبوداود والترمذي والنسائي وابن ماجه والدارمي وأحمد.

(٢١) رواه مسلم في صحيحه.

وتعنى هذه العبارة أن أصحِـاب النخل هم الأدرى بما يتعلق بهذا النخل من شئون في رعايتـه وتعهده وإنضاج ثمره ومضـاعفة محصولـه، فإن في ذلك عيشهم وحياتهم - أي دنياهم ــ ولايعقل أن أصحاب النخل هم الأعلم بشئون دنياهم من جميع جـوانبها السياسية والاقتصـادية والثقافية والاجتماعية والسلمية والحربيـة إلى آخر هذه الجوانب الحياتية. ثم إن نصوص الكتاب والسنـة قد عالجت هذه الجوانب فكيف يقال إن نص هذا الحديث قد أعطى الحاكم الحق في أن يشرع في المعاملات مايشاء؟

النصوص القطعية والظنية:

وليست نصـوص الشريعــة على نمط واحـد أو درجـة واحــدة من حيث القطع والظن، فمنها ماهو مقطوع به ومنها ماهو مظنون.

والقطع والظن قد يكونان من حيث الثبوت، وقد يكونان من حيث الدلالة.

فالمقطوع بـه من حيث الثبوت هو نصوص القرآن الكـريم، ونصوص الأحاديث المتواتـرة لفظا أو معنى وكـذلك نصوص الأحاديـث التى يتفق على صحتها الخبراء فى علم الحديث رواية ودراية.

والمقطوع بـه من حيث الدلالة كل نص يثبت معنـاه المباشر وحدانية اللـه، وكماله المطلق، ورسالـة الرسل على الإجمال والتفصيل، والإخبـار عن الدار الآخرة ومـافيها من بعث وحشر وحسـاب وجنة ونـار وثـواب وعقاب، والحث على التحلي بمكـارم الاخلاق، والاستجابة لأعدل الأحكام.

أما المظنون من حيث الثبوت فهي نصوص الحديث ماعدا المتواتر منها لفظا ومعنى وماعدا ما اتفق على صحته الخبراء فى علم الحديث رواية ودراية.

وأما المظنون من حيـث الدلالة فهي النصوص التي يمكن أن تتعـرض للاتجاهات الفكريـة المتقابلـة، لأنها تخضع لأمور كثيرة منها الحقيقـة والمجاز والإطـلاق والتقييد

والإجمال والبيان والعموم والخصوص والإظهار والإضمار واللزوم والتضمين. وكل النصوص تخضع لهذه الأمور ماعدا النصوص التى تقرر الإطار المتكامل للشريعة الإسلامية من عقائد وأحكام.

المعاني وضوابطها:

وليست المعاني على شاكلة واحدة أو على أمر سواء، فليس للفكر أن يطلق فيها العنان دون حدود أو قيود أو ضوابط، لأن المعاني لها في أفق الفكر الرحب أبعاد مختلفة ورسوم متباينة وظلال مختلفة، وكثيرا ماينطلق فكر بعضهم ــ ولاسيما أصحاب الأهواء أو أصحاب الملل والنحل ذات الطابع المنحرف ـ إلى معانى تبتعد كل البعد عن النص أو تصطدم بنص آخر أو تعارض كليا من كليات الشريعة. ومن هنا رأينا أن نضع الضوابط الآتية لانفتاح الفقيه على المعاني:

الضابط الأول: ألا يبعد المعنى كل البعد عن النص، فالذين ذهبوا إلى أن قوله تعالى: « وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ » [٢٢] يعني أن الإمام علي بن أبي طالب ورث محمدا ﷺ، وإلى أن قوله تعالى: «جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَٰمًا لِّلنَّاسِ» [٢٣] يعنى بالكعبة محمدا ﷺ، وإلى أن قوله تعالى عن البحر الذى ضربه موسى بالعصا: «فَٱنفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَٱلطَّوْدِ ٱلْعَظِيمِ » [٢٤]، يعني أن علم موسى قد تفرق بين أسباط اليهود، هؤلاء الذين ذهبوا إلى ذلك قد بعدوا كل البعد عن النصوص.

والضابط الثاني: ألا يصطدم المعنى بنص آخر من نصوص الشريعة، فالذين يرون أن قوله تعالى: « يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ ۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ ۚ » [٢٥] يعني أن المسلم لا شأن له بغيره ولو اقترف المنكر علانية أمامه ــ يصطدم رأيهم بنص الآيات التى تجعل من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أول واجبات المجتمع المسلم: «وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ » [٢٦].

(٢٢) سورة النمل، آية: ١٦.
(٢٣) سورة المائدة، آية ٩٧.
(٢٤) سورة الشعراء، آية: ٦٣
(٢٥) سورة المائدة، آية: ١٠٥.
(٢٦) سورة التوبة، آية: ٧١.

« كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ »(٢٧).

والذين يـرون أن قوله تعالى: « وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا »(٢٨) يشير إلى أن المرأة من حقها أن تؤدب زوجها كما أن الرجل من حقـه أن يؤدبها ـ يصطدم رأيهم بقـوله تعالى: « الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ »(٢٩).

والـذين يـرون أن قـولـه تعـالى: « أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ »(٣٠) يعني النظـر المتأمل في كل خلق الله ولاسيما النســاء الجميلات ـ يصطـدم رأيهم بقوله تعالى: « قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ »(٣١) وقوله ﷺ: «إنما لك الأولى وعليك الثانية»(٣٢).

والضابط الثـالـث: ألا يعارض كليا مـن كليات الشريعة، فـالذين يرون أن قـوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار» (٣٣) يعني إزالة الضرر ـ ولو بالموت ـ عن المرضى الذين يعانـون من آلام مبرحة ولا أمل فى شفائهم ـ يعارض رأيهم كليا من كليـات الشريعة وهو الحفاظ على النفس.

والذين يرون أن قولـه تعالى: « وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ » (٣٤) يعني سقـوط العبادة عن الإنسـان إذا وصل إلى مرحلة اليقين بـربه ـ يعارض رأيهم كليـا من كليات الشريعة وهو الحفاظ على الدين.

والذين يـرون أن قوله تعالى: « إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ» (٣٥) يشير إلى عـدم

---

(٢٧) الآية ١١٠ من سورة آل عمران.

(٢٨) الآية ١٢٨ من سورة النساء.

(٢٩) الآية ٢٨ من سورة النساء.

(٣٠) الآية ١٨٥ من سورة الأعراف.

(٣١) الآية ٣٠ من سورة النور.

(٣٢) رواه مسلم في كتـاب الأدب، وأبـو داود في كتـاب النكـاح، والترمـذي في كتـاب الأدب، والـدارمي في كتـاب الاستئذان، وأحمد في مسنده ج٤ ص٣٥٨، ٣٦١.

(٣٣) رواه مالك في موطئه، وكذلك رواه الدارقطني وابه ماجه.

(٣٤) آخر آية في سورة الحجر.

(٣٥) الآية ١٥ من سورة التغابن.

الإنجـاب أو التخلص من الأولاد ــ يعـارض رأيهم كليـا من كليـات الشريعـة وهـو الحفاظ على النسل .

الرأى الواحد والوحدة:

ولأن نصوصا [٣٦] قد وردت تحث على وحدة المسلمين وتختلف حولها الاتجاهات الفكرية قـد يجرى انطلاقا منها تساؤل حول وضع المسلمين الآن ومـدى تفرقهم الذي يتطلب بإلحاح هـذا العلاج الـوحيـد ـ وهـو توحيـد رأيهم لتحقيق وحـدتهم ـ وهـذا التساؤل يعني أن مالم يكن مستسـاغا في الماضي يمكن أن يكون مستساغـا أو مطلوبا في الحاضر . فإذا كـان جمع المسلمين من حيث تـوجهـاتهم الفكـريـة على رأي واحـد في العصور الماضيـة قضية من القضايـا التى تختلف حولها وجهـات النظر فإنها في الحاضر لاتحتمل أى خـلاف ، وقـد أصبح كل مسلم مطـالبا الآن أن يعمل على تـوحيـد رأى المسلمين جميعا أو توحيد اتجاهاتهم الفكـرية حتى تتحقق وحدتهم المنشودة ويتخلصوا من هذه الفرقة البغيضة .

وإذا كان انفصال البلاد الإسلامية بعضها عن بعض بحواجز أو فواصل طبيعية أو مصطنعة ، إذا كان هذا الانفصال قد تم وقـد أكد هذه الفرقة في الماضي فإنه في الحاضر من أبشع الكوارث التى نـزلت بالأمة الاسلاميـة ، وعلى كل مسلم أن يعمل على إزالة هـذه الكـارثـة التى تسيء فى كل لحظــة إلى الاسـلام وإلى كل مسلم ، ولن تـزول إلا بتوحيد الاتجاه الفكري لجميع المسلمين .

وربما اعتبر تـوحيـد الاتجاه الفكـرى لجميـع المسلمين من قبيل الحجـر على الفكـر وسبيلا مؤديـا لإيقاف التطور وجمود الحياة ، لكـن هذا الاعتبار يكون مقبـولا لو كان توحيـد الاتجاه الفكري غـاية يقف السعي عنـدها ، فإذا كـان ليس غايـة يقف السعي عندها بل هو وسيلـة للتخلص من كارثة الفرقة وهموم التمزق فـلا يقبل هذا الاعتبار ولا يستساغ . إنـه بعد تحقيق الـوحدة التى ينشدهـا الجميع سيكون الـرجوع إلى الحال

---

(٣٦) مثل قوله تعـالى : ﴿وأن هذه أمتكم أمة واحدة﴾ ، ﴿واعتصموا بحبـل الله جميعاً ولاتفرقوا﴾ ، ﴿إن الـذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء﴾ ، وقول الرسول ﷺ : «مثل المؤمنين في تآلفهم وتعاطفهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والسهر» .

الطبيعية أمرا لازمـا ، فهي التى كانت مألوفة قبل وقـوع كارثة الفرقـة وانتشار مرض التمزق .

إجابة ذات فقه:

ويمكن أن يجاب على هذا التساؤل بأن مقومات الوحـدة قائمة وثابتـة ودائمة بين جميع المسلمين فى كل عصر وفى كـل زمـان ، ولم يخل أي عصر وأى مكـان من هـذه المقومات التى وحدت بين المسلمين على الرغم مـن أعاصير الفتن ، هذه المقومات هي أصول الدين وأسس الشريعـة ـ من شهادة بالتـوحيد وبرسالة الـرسول ، ومن الصلاة والـزكاة والصيـام والحج ، ومن إقامـة العـدل وإعلان الجهـاد في سبيل الله ، ومن كل مايعتبر ضروريا في أي ركن من أركان الدين ـ أما الأمور التى تخدم هذه المقومات أو هذه الأصـول فلا بأس مـن أن تختلف فيها وجهـات النظر ويأخـذ الفكر مـداه فيها ؛ فإعلاء كلمة الله ـ بناء على هذا التأصيل ـ أصل من أصول الدين لايختلف عليه اثنان ، ولكن الاختلاف هو فى سبيل تحقيقه : هل يكون عن طريق الإعداد للجهاد وإن كان لم يأخـذ هذا الإعـداد صـورة الاكتمال؟ أم لابـد من إتمام الإعداد قبل بـدء الجهـاد؟ هل يمكن مقاطعة أعداء الاسلام مقاطعة تامة أو يمكن التعامل معهم على حذر؟ وإلى أي مدى يكون هذا التعامل؟

خطورة الواقع وشمولية القرار:

لكن الواقع قد يكون خطيرا خطورة بـالغة بحيث لايحتمل أى اختلاف لوجهات النظر حول أمر ما ، بل إن هذا الاختـلاف سيزيده سوءا وتعقيدا ، وليس من حل على الإطلاق إلا بأن يتوحد الرأي أو يتوحد الاتجاه الفكري فى أي أمر من الأمور ، كالذى يريـد الوصـول إلى غايتـه ولايتخذ إلا طريق البر وحـده لغلبة السـلامة فيـه . والبلاد الاسلاميـة تتحقق سلامتها في اتخاذ طريق الـوحدة في الرأي أو توحيـد الاتجاه الفكري حتى تنقذ نفسها مما تردى فيه واقعها .

ولاشك أن هذا الواقع المتردى كان نتيجة اختلاف الوجهات والتوجهات .

ولايعتبر تـوحيـد الاتجاه الفكـرى وجهـا من وجـوه «الـديكتـاتـوريـة» ، فإن

الديكتاتورية آفة من آفـات الحكم وهوى من أهواء الحكام، ولكنه يعتبر من القرارات الشمولية التي تلـزم بها البلاد الإسلامية أو الأمة الإسـلامية نفسها، أي أن أهل الخبرة أو أهل الفكر والنظر من مختلف البلاد الإسلامية يصـدرون قرارا شاملا بتوحيد الفكر والاتجاه إلى أن تتحقق الـوحـدة بين المسلمين وتـزول الفرقـة عنهم، كـالمريض الـذى يشكو من تلبك معدته فيحرم على نفسـه تنوع الأطعمة ويقتصر على طعام واحد إلى أن تعود إليه صحته وتقوى على الهضم معدته.

رأينا في هذا الموضوع:

ونـرى أن تـوحيـد الـرأي جمود، وتنفيـذ هـذا التـوحيـد عن طـريق سلطـة يعتبر «ديكتـاتـورية»، وإذا فنبـدأ أولا بـالاتجاه إلى هـذه الوحـدة عن طـريق مـؤتمر الخبراء أو العلماء أو أهل النظـر والفكر المختـارين من جميع البلاد الإسـلامية والـذين تتوافـر فيهم كل شروط الصـلاحية[٣٧] أن يتناولوا في مؤتمرهم ـ من أجل توحيد الاتجاه الفكري ـ أمرين:ـ

الأول: علاج الغلو في التعصب للرأي، والثـاني مدى الضغوط الأجنبية على بلاد الإسلام. أمـا الأول فإن الغلو يكـون نتيجة طغيـان الانتصار للنفس، وحينئـذ يخفي وجه الحقيقة ولايكـون الاعتماد في الحوار على وجاهة الرأي أو قـوة الدليل بل على قوة التهـديد أو بـراعة التضليل. وقـد كان عـلاج الـرسول ﷺ لهذا الغلـو الرفض التـام وإعلان عصيان المصر على هـذا الغلو وخروجه عن منهج الإسـلام: «إني لأتقاكم لله وأخشاكـم له، ولكني أصـوم وأفطر وأقوم وأنـام، وأتزوج النسـاء، فمن رغب عن سنتي فليس مني»[٣٨] قال ذلك في خطبة على ملأ من الصحابة يواجه بها هؤلاء الذين

(٣٧) ليس كل من اشتهر عنه أنه من أهل الفكر والنظر أو من أهل الخبرة يصلح للاشتراك في إصدار القرار، فمعظم من اشتهر عنهم ذلـك في مجتمعات المسلمين يعتبرون أخطر على الإسـلام من أعداء الإسـلام، فالـذين نافقـوا الحكام والذين ينقصهم إدراك شئـون الحياة وتقويم أحداث التـاريخ، والذين جعلوا الـدعوة إلى الإسلام حرفـة للثراء، والذين قطعوا الطريق على غيرهم لسيطرة الحقد على عواطفهم، والـذين يركضون وراء المناصب ابتغاء العزة فيها والشهـرة بها، والـذين يبـذلـون أي شيء ويتخـذون أي طريـق سبيلاً للـوصـول إلى هـذه الشهـرة، كل هـؤلاء لايصلحون على الإطلاق أن يكونوا أعضاء في مؤتمر يصدر مثل هذا القرار.

(٣٨) من حديث رواه البخاري في صحيحه.

يرون الإصرار على الصوم المتصل دون إفطار والقيام المستمر دون نوم والعزوبة المتبتلة دون زواج، ويبررون هذا الإصرار ليستمروا في هذا الغلو.

وأما الثاني فيكون بتقدير حجم الضغوط ومدى تأثيرها على البلاد الإسلامية جملة وعلى كل بلد منها، وهل هذه الضغوط تساوي الضغوط التى تعرض لها رسول الله ﷺ والمسلمون معه؟ فقد تعرض لضغوط شديدة اضطرته لخوض حروب متعددة الجبهات طوال عشر سنوات من يوم هجرته الى يوم وفاته ومع ذلك لم يعمل على توحيد الاتجاه الفكري بين المسلمين (٣٩). ومادام الرسول ﷺ لم يعمل على توحيد الاتجاه الفكرى على الرغم من هذه الضغوط التى تعرض لها المسلمون أيعتبر هذا من قبيل الإباحة أم يعتبر راجعا إلى كلى من كليات الشريعة وهو الحفاظ على العقل بعدم إضعافه أو إفساده وبعدم أسره أو تقييده؟ وإذا اعتبر راجعا إلى كلى من كليات الشريعة وهو الحفاظ على العقل ألا يصطدم هذا الكلى بكلي آخر أو أكثر من كليات الشريعة، وهو الحفاظ على المال؟ فإن الدول الأجنبية تتكالب على البلاد الإسلامية فتهدد أبناءها وتنهب خيراتها، ولانجاة لها من هذا التهديد وهذا النهب إلا بالوحدة ونبذ الفرقة، والعامل الأساس لتحقيق الوحدة ونبذ الفرقة هو توحيد الاتجاه الفكري، فإن الكيانات الصغيرة أصبحت مهددة بالافتراس، وأصبحت وحوش الغابة الدولية التي تلبس عباءة الشرعية الدولية تفترس ماتشاء في الظاهر والخفاء؟

الإجماع سبيل الترجيح:

وتحديد الموقف يكون بوضع عمل الرسول ﷺ في إطار الإجماع الذي أقرته الصحابة فصار من المصادر التشريعية، حيث يعرض هذان الاتجاهان على مؤتمر العلماء الذين تتوفر فيهم الصلاحية. والاتجاه الذي يحوز موافقة الغالبية - سواء كانت الغالبية المطلقة أو بشرط الثلثين (٤٠) - هو الذي يصدر به قرار المؤتمر، وهذا القرار تعتبر مخالفته معصية تستوجب العقاب لأنه حكم شرعي. فإن استحال أو تعذر

(٣٩) أي فيما عدا ماعلم من الدين بالضرورة ولاخلاف عليه. وقد أشرنا إلى ذلك عند ذكرنا للقواعد التي تنضبط بها الاتجاهات الفكرية عند المسلمين وكذلك تحت عنوان (إجابة ذات فقه)

(٤٠) انظر مؤلفنا بعنوان «الإجماع بين النظرية والتطبيق»، دار القلم بالكويت ١٩٨٢.

الحصول على العلماء الـذين تتوفر فيهم الصلاحيـة فليس هناك مناص من الـرجوع إلى رأي جماهير المسلمين في أي قطر من الأقطار الإسلامية .

والله من وراء القصد.

عقد الاستصناع

بين الاتباع والاستقلال وبين اللزوم والجواز

د. علي محيى الدين القرة داغي
الاستاذ المساعد بقسم الفقه والأصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمـد لله رب العالمين، والصـلاة والسـلام على المبعـوث رحمة للعالمين وعلى آلـه وصحبه من تبع هداه إلى يوم الدين

وبعد،

فقد اولى الاسـلام عنايـة كبرى بالصناعـة والاستصناع في وقت كـانت العرب - وغيرهم من الأمم - تنظر الى الصناعات والحرف نظرة فيها التقليل من شأنها، فنزلت الآيات الدالات على اهمية الصناعة في حياة الامـة حتى قرن الله تعالى الحديد مع القرآن الكريم في الانـزال ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ ﴾ [1] وبين القـرآن الكريم في مقام الامتنـان بالنعم العظمى ان الله علم احد انبيـائه العظام - وهو داود - صنعة اللباس الحديدي، والدرع حيث يقول:﴿ وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُم مِّن بَأْسِكُمْ ۖ فَهَلْ أَنتُمْ شَاكِرُونَ ﴾[2] كما يجعل الرسـول الصناعة اليدويـة، بل كل ما تصنعه اليـد من أفضل الاعمال حيث يقول «ما أكل أحد طعـاما قط خيرا من ان يأكل من عمل يده، وان نبي الله داود - عليه السلام - كان يأكل من عمل يده»[3].

وجاء فقهاؤنا العظـام منذ بداية القرن الثاني الهجـري - مثل ابي حنيفة وصاحبيه، وكذلك غيرهم - بتنظيم عقد الاستصناع وأهميته، وبيان شروطه وضوابطه، وفروعه ومسائله.

كل ذلك يحدث في هذ الوقت المبكـر بينما الغرب لم يصل الى تقنين عقد الاستصناع إلا في وقت متأخر جـدا، حيث نرى ان (دافيد) يستغربُ جدا عـن عدم وجود تنظيم لعقد الاستصناع في التقنين المدني الفرنسي الذي صدر عام ١٨٠٤م ويعزى ذلك الى ان مشرعي هذا القانـوني لم يكونوا يعرفـون هذا العقد بصورة كـاملة، وذلك بسبب عدم ظهور هذا العقد آنذاك[4].

---

(١) سورة الحديد الآية ٢٥

(٢) سورة الأنبياء الآية ٨٠

(٣) رواه البخاري في صحيحه - مع الفتح - كتاب البيوع - ط. السلفية (٤/ ٣٠٣)

(٤) المشار إليه في: عقد الاستصناع في الفقه الإسلامي لكاسب عبدالكريم ط. الاسكندرية، المقدمة.

وهذا ان دل على شيء فان ما يدل على عظمة هذا الفقه الاسلامي العظيم، وسبقه بقرون عدة في كل مجالات التشريع.

ونحن نحاول في هذا البحث المتواضع ان نستعرض عقد الاستصناع مركزين على أمرين أساسيين هما، هل هذا العقد عقد مستقل، ام تبع وداخل في عقود أخرى؟ وهل هو عقد لازم أم هو عقد جائز؟

وقد بذلت كل جهدي في رجوعي الى المصادر المعتمدة في كل مذهب، وبيان آراء الفقهاء، والاستفادة منها، ولكنه مع ذلك لم يقف جهدي عند هذا الحد، بل حاولت الوصول الى صورة متكاملة لعقد الاستصناع وان كان ذلك على حساب مخالفة الرأي الذي عليه الجمهور، لأنني وضعت نصب عيني مقاصد الشريعة ومبادءها الكلية، بل قدمت السير في ظلالها على السير في ظل التفسيرات الفرعية، فمثلا إذا كنت قد اخذت لزوم عقد الاستصناع من رواية لأبي يوسف فانني لم اقف عند قوله - مع قول بقية الحنفية - ببطلان الاستصناع بموت أحد الطرفين، وانما قلت ببقائه، وانتقال الحق الى الورثة، بل لاحظت التنظيمات الموجودة للشركات والمصانع في عصرنا الحاضر، التي اعترفت فيها بوجود شخصية معنوية لها تستمر مادامت الشركة قائمة دون النظر الى اصحابها ومدرائها، ولذلك قلت بعدم بطلان الاستصناع بموت احد العاقدين، كما ان قول الحنفية هذا قياس على الاجارة التي هى نفسها محل خلاف في بطلانها بموت أحد العاقدين. بل الجمهور على عدم بطلانها، ومن هنا قست الاستصناع في عدم البطلان بموت احد العاقدين على الاجارة على مذهب الجمهور، بل اننا لسنا بحاجة الى القياس لأن الاستصناع عقد مستقل.

وهكذا حاولنا ان نبذل كل مانستطيع بذله للوصول الى صورة متكاملة محققة لمصلحة الطرفين، ومصلحة الأمة في الازدهار والتنمية والاستقرار.

والله أسأل ان يجعل جميع اعمالي خالصة لوجهه الكريم، وان يعصمنا من الخطأ في القول والعمل.

علي محيي الدين القرة داغي
جامعة قطر - كلية الشريعة

الاستصناع لغة واصطلاحا

الاستصناع في اللغة:

الاستصناع لغة: مصدر «استصنع» بمعنى طلب الصنعة، فيقال: استصنع الشيء أي دعا الى صنعه، واصله «صنع يصنع صنعا، فهو مصنوع وصنيع، والصناعة حرفة الصانع والصناعة: ماتستصنع من أمر[5].

وقد ورد لفظ «صنع» ومشتقاته في القرآن الكريم عشرين مرة منها قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَزَالُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ تُصِيبُهُم بِمَا صَنَعُوا۟ قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِّن دَارِهِمْ .. ﴾[6] حيث اطلق على مايصنعه الانسان. ويطلق على صناعة السحر حيث يقول تعالى: ﴿ وَأَلْقِ مَا فِى يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوٓا۟ ۖ إِنَّمَا صَنَعُوا۟ كَيْدُ سَٰحِرٍ ... ﴾[7] وعلى صناعة السفينة حيث قال: ﴿ وَيَصْنَعُ ٱلْفُلْكَ ﴾[8].

ومنها قوله تعالى: ﴿ وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى ... ﴾ قال الماوردي: يحتمل وجهين أحدهما: خلقتك، مأخوذ من الصنعة، الثاني، اخترتك، مأخوذ من الصنيعة»[9]

ومنها قوله تعالى ﴿ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ... ﴾[10] اي فعل الله الذي أتقن كل شيء[11] ويبدو ان الصنع أخص من مطلق الفعل.

ومنها قوله تعالى في حق داود (عليه السلام): ﴿ وَعَلَّمْنَٰهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُم مِّنۢ بَأْسِكُمْ ﴾[12].

---

(٥) لسان العرب، ط. دار المعارف ص ٢٥٠٨، وكشاف اصلاحات الفنون، ط. الهيئة العامة للكتاب (٤/ ٢٣٥).

(٦) سورة الرعد الآية ٣١

(٧) سورة طه الآية ٦٩

(٨) سورة هود الآية ٣٨

(٩) تفسير الماوردي، ط. اوقاف الكويت (٣/ ١٥)

(١٠) سورة النمل الآية ٨٨

(١١) تفسير الماوردي (٣/ ٢١٢)

(١٢) سورة الأنبياء: ٨٠، قال الماوردي (٣/ ٥٣) فيه وجهان: أحدهما «لبوس»: الدرع الملبوس والثاني أن جميع السلاح لبوس عند العرب).

ومنها قوله تعالى ﴿ وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ ﴾[١٣].

وقد تكرر لفظ «صنع» ومشتقاته في السنة المشرفة كثيرا، منها اطلاق الصنع على الأفعال وصنعة الأشياء مثل «رأيت رسول الله - ﷺ - صنع مثل هذا»[١٤] أي فعل كذا عن الوضوء والمسح على الخفين، ومنها اطلاقه على صنع المنبر[١٥].

ومنها ما رواه البخاري وغيرهم بسندهم عن ابن عمر (رضي الله عنهما) : ان رسول الله - ﷺ - : اصطنع خاتما من ذهب وكان يلبسه فيجعل فصه في باطن كفه، فصنع الناس خواتيم، ثم انه جلس على المنبر فنزعه، فقال: اني كنت ألبس الخاتم. . فرمى به، ثم قال: «والله لا ألبسه أبدا» فنبذ الناس خواتيمهم»[١٦].

وترجم ابن ماجه في سننه: باب الصناعات، وترجم الترمذي في سننه: باب ما جاء في صنائع المعروف.

والمقصود من هذا السرد ان هذه الكلمة مما شاع استعمالها في القرآن الكريم في معانيها اللغوية التي تشمل الحرفة، وغيرها من اي عمل كان، وفي ايجاد الشيء من العدم ونحو ذلك.

الاستصناع اصطلاحا:

وقد عرف الاستصناع في عرف من قالوا به عدة تعريفات:

منها تعريف رجحه الكاساني واختارته الموسوعة الفقهية[١٧] وهو ان الاستصناع عقد على مبيع في الذمة شرط فيه العمل[١٨] غير ان الكاساني ذكر عدة تعريفات فقال: «وأما معناه فقد اختلف المشائخ فيه، قال بعضهم: هو مواعدة، وليس ببيع وقال بعضهم: هو بيع لكن للمشتري فيه خيار، وهو الصحيح بدليل ان محمدا (رحمه

(١٣) سورة الشعراء الآية ١٢٩
(١٤) صحيح البخاري، الصلاة - مع الفتح - (١/ ٤٩٤)
(١٥) مسند أحمد (٥/ ١٣٧)
(١٦) صحيح البخاري - مع الفتح - كتاب الايمان (١١/ ٥٣٧) وأحمد (٣/ ١٠١)
(١٧) الموسوعة الفقهية الكويتية، ط. أوقاف الكويت (٣/ ٣٢٥)
(١٨) بدائع الصنائع، ط. الامام بالقاهرة (٦/ ٢٦٧٧)

الله) ذكـر في جوازه القياس والاستحسـان، وذلك لايكون في العدات (اي الـوعود) وكذا اثبت فيه خيـار الرؤية، وانه يختص بالبياعـات. . ثم اختلفت عباراتهم عن هذا النوع من البيع:

قال بعضهم: هـو عقد على مبيع في الذمـة، وقال بعضهم: هـو عقد على مبيع في الذمـة شرط فيه العمل، ثـم رجح الكاساني التعـريف الاخير فقال: «والصحيـح هو القـول الأخير، لأن الاستصنــاع: طلب الصنع، فما لم يشترط فيـه العمـل لايكـون استصناعا، فكان مأخذ الاسم دليلا عليه، ولأن العقد على مبيع في الذمة يسمى سلما، وهذا العقد يسمى استصناعا»[19].

ومنها ما ذكره ابن عابدين حيث قـال: «وأما شرعا فهو طلب العمل منه في شيء خاص على وجه مخصوص»[20].

وقال البابـرتي: «والاستصناع هو أن يجيء انسان الى صـانع فيقال: اصنع لي شيئا صـورتـه كـذا، وقدره كـذا بكـذا درهما، ويسلم اليـه جميع الـدراهم، او بعضهـا او لايسلم»[21].

وعرفته مجلة الاحكام العدليـة في مادتها (١٢٤) بأنه عقد مع صانع على عمل شيء معين في الذمة.

وجاء في بعض كتب الحنابلة: «استصنـاع سلعة يعني يشتري منه سلعة، ويطلب منه ان يصنعها له، مثل أن يشتري منه ثوبا ليس عنده، وانما يصنعه له بعد العقد[22].

(١٩) بـدائع الصنـائع، (٦/ ٢٦٧٧) ويـراجع: المحيط البرهـاني، مخطـوطـة مكتبـة الأوقـاف العـامـة ببغـداد ج- ٢ ورقة ٥٧٢.

(٢٠) رد المحتار على الدر المختار، ط. دار احياء التراث العربي ببيروت (٤/ ٢١٢).

(٢١) شرح العناية مع فتح القدير، ط. مصطفى الحلبي/ القاهرة (٧/ ١١٤).

٢٢) كتاب الفروع لابن مفلح، مع مـلاحظة ما ذكره مراجـع الكتاب من أن العبارة السابقة من هـامش مخطوط الأزهر (ط/ ٢٤) ويراجع عقد الاستصنـاع في الفقه الاسلامي لكاسب عبـدالكريم البدران، ط. دار الدعـوة الاسكندرية ص ٦٣ ومابعدها.

أنواع الاستصناع :

بـالنظـر الى مـاذكـره المالكيـة نجـد انهم يـذكـرون لـلاستصنـاع اربعـة أنـواع نذكرها هنا لأهميتها وهى : كما ذكره ابن رشيد في مقدماته :

النـوع الأول : أن لايشترط المسلم المستعمل عمل من استعمله ولايعين ما يعمل منه .

فهـذا النـوع سلم على حكـم السلم لايجوز الا بـوصف العمل وضرب الاجل وتقديم رأس المال .

النوع الثاني : ان يشترط المسلم عمل من استعمله ، ويعين ما يعمل منه .

فهـذا النـوع ليس بسلـم ، وانما هـو من بـاب البيع ، والاجـارة في الشىء المبيع ، فـان كـان يعـرف وجـه خـروج ذلك الشىء من العمل . أو تمكن بإعادته للعمل ، او عمل غيره مـن الشىء المعين منه العمل فيجوز على ان يشرع في العمل ، وعلى ان يؤخر الشروع فيه بشرط مـابينه وبين ثلاثة أيام او نحو ذلك ، فـان كان على ان يشرع في العمل جـاز ذلك بشرط تعجيل النقد ، وتأخيره ، وان كان على ان يتأخـر الشروع في العمل الى الثلاثة ايام ونحـوها لم يجز تعجيل النقـد بشرط حتى يشرع في العمل[٢٣] غير ان اشهب اجـاز في السلم تعيين المصنـوع منـه ، والصـانع خـلافـا لابن قاسم[٢٤] .

النوع الثالث : أن لايشترط المسلم عمل من استعمله ، ويعين ما يعمل منه .

فهـذا النـوع أيضـا من بـاب البيع والاجـارة في المبيـع الا انـه يجوز على تعجيل العمل وتأخيره الى نحو ثلاثة ايام بتعجيل النقد ، وتأخيره .

النوع الرابع : ان يشترط المسلم عمل من استعمله ، ولايعين ما يعمل منه .

فهـذا النـوع لا يجوز على حـال ، لأنـه يجتـذبـه أصـلان متنـاقضـان هما : لـزوم

(٢٣) المقدمات الممهدات ، ط . دار الغرب الاسلامي (٢/ ٣٢)

(٢٤) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ط . عيسى الحلبي (٣/ ٢١٦) .

النقد لكـون ما يعمل منـه مضمونـا، وامتناعـه لاشتراط عمل المستعمل بعينه[٢٥].

وذكر العـلامة الدسـوقي بعض هذه المسائل، فقال: وصـورته: وجدت نحـاسا يعمل طشتا، او حلة، او تـورا، او غير ذلك فقلت له: كمله لي على صفة كـذا بدينار فيجوز ان شرع في تكميله بـالفعل، او بعد ايام قلائل كخمسة عشر يوما فأقل، والا منع، لما فيه من بيع معين يتأخر قبضه، ومحل الجواز أيضا إذا كان عند النحاس نحاس بحيث إذا لم يأت على الصفة المطلـوبة كسره واعاده وكمله مما عنـده من النحاس. . ، وقد جعل مج (أي الشيخ محمد الأمير) وعبق (أي الزرقاني) وشارحنا هذه المسألة تبعا لابن الحاجب والتـوضيح من بـاب اجتماع البيع والاجـارة، وهـو مغـايـر لأسلـوب المصنف، ويصح ان يكون من بـاب السلم بناء «على مـذهب أشهب المجوز في السلم تعيين المصنوع منه والصانع، هنا عين المصنوع منه، وهذه يمنعها ابن القاسم»[٢٦].

وعلق العلامة الدردير على قول خليل في اطلاق لفظ السلم على النوع الثاني فقال: «اطلاق لفظ السلم على هـذا الشراء مجاز، وانما هو بيع معين يشترط فيـه الشروع ولو حكما، فهـو من افـراد قـوله : «وان اشترى المعمـول منـه واستأجـره جـاز ان شرع، ويضمنه مشتريه بالعقد، وانما يضمنه بائعه ضمان الصناع»[٢٧].

ثم ان المالكية فـرقوا بين مصنـوع يمكن اعادته إلى مـادته الخام ليصنع منهـا آخر، ومصنوع ليس كذلك، يقـول الدردير: «ومعنى كلامه ان ما وجـد صانعا شرع عمل تور مثلا فاشتراه منه جزافا بثمن معلوم على ان يكمله له جاز، فان اشتراه على الوزن لم يضمنه مشتريه الا بالقبض، وهذا بخلاف شراء ثوب ليكمل فيصنع. . لإمكان إعادة التور إن جاء على خلاف الصفة المشترطة أو المعتـادة بخلاف الثوب إلا أن يكون عنده غزل يعمل منه غيره إذا جاء على غير الصفة»[٢٨].

(٢٥) المقدمات (٢/ ٣٢).

(٢٦) حاشية الدسوقي (٣/ ٢١٥) ويراجع: شرح الخرشي، ط. بولاق مصر (٥/ ٢٢٤-٢٢٥).

(٢٧) الشرح الكبير مع الدسوقي (٣/ ٢١٥- ٢١٦).

(٢٨) المصدر السابق نفسه.

وهذا النص يـدل على ان الاساس هنا في الجواز وعـدمه هـو مدى صلاحيـة كون المادة الخام لأن يصنع منها المطلـوب، ولأن تعاد مرة اخـرى ليصنع منها المطلـوب مرة اخرى، او وجود كمية اضافية ليصنع منها آخر حسب الوصف المطلوب.

ومن هنا فالمصنوعات الحديثـة التي تقوم بصنعها المكائن حسب قوالب محددة غير مختلفة فلا أشكال في جوازها.

وكـذلك فـرق المالكيـة بين الشراء مـن دائم العمل اي محترف الصنعـة كـالخبـاز وغيره، حيث اجـازوا شراء مـا يصنع دون تعينــه، اي يكـون الصـانع معينـا، دون المصنوع منـه واعتبروا بيعا، بينما يعتبر سلما إذا كـان الصانع غير محترف او على حسب تعبيرهم (غير دائم العمل) حيث يكون دينا في الـذمة كعقد على قنطار خبـز يؤخذ من المسلم اليه بعد شهر يحدد قدره وصفته، لكن المالكية جعلوا استصناع السيف والسرج سلما سواء كان الصـانع المعقود عليه دائم العمل ام لا، يقول الـدردير: «والحاصل ان دائم العمل حقيقـة او حكما ان نصب نفسه على ان يـؤخذ منه كـل يوم مثلا مـا نصب نفسه له من وزن اوكيل، او عدد كالخباز، واللبان، والجزار، والبقال يمكن فيه البيع تارة، والسلـم أخرى بشروطه، والا - (أي ان لم يكن دائم العمـل ولا غالبه بـأن كان انقطاعه أكثـر، او تساوي عمله مع انقطاعه -) فالسلـم بشروطـه كالحداد، والنجار، والحباك»[٢٩] والدليل على جواز ذلك عمل أهل المدينة[٣٠].

ثم ان المالكيـة مختلفـون في ان تعيين المصنـوع منـه هـل يفسـد السلم؟ فـذهب ابن القـاسم الى ان تعيين المصنـوع منه يفسـد السلم كأن يقـول: اعمل لي من هـذا الحديـد بعينه، أو من هذا الخشب بعينه، لأنه حينئذ لايكون دينا في ذمته وبالتالي لايكون سلما.

وذهب اشهب الى جواز أن يكون المصنـوع منه معينا في السلم[٣١]، وذلـك لأن تعيين المصنوع منه لايضر بطبيعة السلم في نظره، ولايوجد نص يمنع ذلك.

(٢٩) الشرح الكبير مع الدسوقي (٣/ ٢١٦-٢١٧).

(٣٠) جاء في المدونـة: «قال مالك: ولقد حـدثني عبدالرحمن بن المجبر عن سالم بن عبـدالله قال: كنا نبتـاع اللحم كذا رطلا بدينار نأخذ كـل يوم كذا وكذا، والثمن إلى العطاء، فلم ير أحد ذلك دينا بديـن، ولم يروا به بأسا» - المدونة (٣/ ٢٩٠). ويراجع مواهب الجليل (٤/ ٥٣٨) وتبيين المسالك، ط. دار الغرب الاسلامي (٣/ ٤٥٥).

(٣١) الشرح الكبير مع الدسوقي (٣/ ٢١٦-٢١٧).

الاستصناع بين الاستقلال والاتباع:

ثار خلاف بين الفقهاء فذهب جماعة منهم الى ان الاستصناع عقد تابع وداخل في احد العقود المشهورة المتفق عليه، وهؤلاء اختلفوا على ضوء ما يأتي:

١- **هل هو سلم؟** هذه المسألة هى مثار خلاف كبير بين الفقهاء، فذهب جمهور الفقهاء (المالكية على تفصيل والشافعية والحنابلة) الى أن الاستصناع داخل في باب السلم، ولذلك يخضع لشروطه وضوابطه من تسليم الثمن في المجلس عند الجمهور أو خلال ثلاثة ايام عند المالكية وغير ذلك من شروط السلم.

ومن هنا لم يعترف هؤلاء بالاستصناع كعقد مستقل، وانما ادخلوه في السلم، ولذلك ذكروه في باب السلم، جاء في المدونة: باب السلف في الصناعات: قلت«ما قول مالك في رجل استصنع طشتا، أو تورا أو قمقما، او قلنسوة، أو خفين، أو لبدا، او استنحت سرجا، أو قارورة، او قدحا، او شيئا مما يعمل الناس في اسواقهم من آنيتهم، او امتعتهم التي يستعملون في أسواقهم عند الصناع فاستعمل من ذلك شيئا موصوفا، وضرب لذلك أجلا بعيدا، وجعل لرأس المال أجلا بعيدا، أيكون هذا سلفا او تفسده، لأنه ضرب لرأس المال أجلا بعيدا، ام لايكون سلفا، ويكون بيعا من البيوع في قول مالك ويجوز؟

قال: أرى في هذا انه إذا ضرب للسلعة التي استعملها أجلا بعيدا، وجعل ذلك مضمونا على الذي يعملها بصفة معلومة وليس من شيء بعينه يريه يعمله منه، ولم يشترط ان يعمله رجل بعينه، وقدم رأس المال، او دفع رأس المال بعد يوم او يومين، ولم يضرب لرأس المال أجلا فهذا السلف جائز، وهولازم للذي عليه يأتي به إذا حل الأجل على صفة ما وصفا.

قلت: وان ضرب لرأس المال أجلا بعيدا، والمسألة على حالها فسد وصار دينا في دين في قول مالك؟ قال: نعم.

قلت: وان لم يضرب لرأس المال أجلا، واشترط ان يعمله هو نفسه، او اشترط عمل رجل بعينه؟ قال: لايكون هذا سلفا، لأن هذا رجل سلف في دين مضمون على

هذا الرجل ، وشرط عليه عمل نفسه ، وقدم نقده فهو لايدري أيسلم هذا الرجل الى ذلك الأجل فيعمله له ام لا ، فهذا من الغرر ، وهو ان سلم عمله له وان لم يسلم ومات قبل الأجل بطل سلف هذا فيكون الذي اسلف اليه قد انتفع بذهبه باطلا .

قلت : لم؟ قال : لأنه لايدري أيسلم ذلك الحديد او الطواهر ، أو الخشب الى ذلك الأجل ام لا ، ولايكون السلف في شيء بعينه ، فلذلك لايجوز في قول مالك»[٣٢] .

هذا هو نص المدونة نقلناه بطوله لأهميته حيث يدل بوضوح على ان الاستصناع انما يصح إذا توافرت فيه شروط السلم وضوابطه .

جاء في حاشية الدسوقي تفصيل أكثر وهو : «وصورته : وجدت نحاسا يعمل طشتا ، او حلة ، او تورا ، او غير ذلك ، فقلت له : كمله لي على صفة كذا بدينار فيجوز ان شرع في تكميله بالفعل . . »الى آخر النص[٣٣] .

والتحقيق أن المالكية جعلوا احدى صور الاستصناع سلما ، وبقية صوره الثلاث اما من باب البيع والاجارة - كما في النوع الثاني ، والثالث ، واما باطل كما في النوع الرابع - كما سبق - كما جعلوا بعض صوره بيعا - كما سيأتي - وقد علق العلامة الدسوقي على النوع الذي قيل : انه من باب البيع والاجارة فقال : «وأنت إذا امعنت النظر وجدتها لها شبه بالسلم نظرا للمعدوم في حال العقد ، ولها شبه بالبيع نظرا للموجود ، وليست من اجتماع البيع والاجارة ، ولكن اقرب ما يتمشى عليه كلام المصنف قول اشهب الذي يجيز تعيين المعمول منه[٣٤] وحينئذ يكون سلما على قول اشهب .

وكذلك الامر عند الشافعية والحنابلة حيث ادخلوا الاستصناع في باب السلم أيضا حيث يقول الشافعي في كتاب السلم : «ولابأس أن يسلفه في طست ، او تور من نحاس احمر ، أو أبيض . . أو رصاص . . او حديد ، ويشترطه بسعة معروفة ، ومضروبا ، او مفرغا ، وبصنعة معروفة ويصفه بالتخانة ، او الرقة ، ويضرب له أجلا

---

(٣٢) المدونة الكبرى لامام دار الهجرة الامام مالك ، ط . السعادة ١٣٢٣هـ- القاهرة (٩/ ١٨-١٩) .
(٣٣) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ، ط . عيسى الحلبي (٣/ ٢١٥ - ٢١٦) .
(٣٤) المصدر السابق نفسه .

كهو في الثيـاب واذا جاء بـه على ما يقع عليه اسم الصفـة، او الشرط لزمـه ولم يكن له رده، وكذلك كل انـاء من جنس واحد ضبطت صفته فهو كـالطست. . ولايجوز فيه الاذن الا ان يدفع ثمنـه، وهذا شراء صفة مضمونـة فلا يجوز فيها الا ان يـدفع ثمنها، وتكون على مـا وصفت» وأجاز الشافعيـة الاستصناع سواء كـان حالا ام مؤجـلا لأنه سلم[٣٥].

وقد وضع الامام الشافعي ضـابطة في جواز السلم تكمن في ضبط اوصاف المسلم فيه وكون هـذه الاوصاف مما يمكن تحقيقها ومعـرفتها. ولذلك لم يجز السلم في شيئين مختلطين مثل ان يشترط ان يعمل له طستا من نحـاس وحديد وذلك، لأنهما لايخلصان فيعرف قدر كل واحد منهما[٣٦] وعلى ضوء ذلك إذا أمكن معرفته بدقة - كما يحدث اليوم في المصانع التي تضبط المواصفات، والمقادير - بدقة يكون الحكم الجواز، غير ان لازم المذهب ليس بمذهب.

كذلك يـذكر الحنـابلة موضـوع الاستصناع في باب السلم قـال ابن قدامـه: «قال القاضي والـذي يجمع اخلاطـا على اربعة اضرب» ثـم ذكر ضمن النـوع الاول الثياب المنسوجة من قطن وكتان، ثم ذكر كيفية ضبط الثياب، وضبط النحاس، والرصاص والحديـد، والخشب وهكـذا[٣٧] . . . وجـاء في مطالب اولى النهى في بـاب السلم: «ويصح - اي السلم - فيما يجمع اخـلاطـا متميـزة كثـوب نسج من نـوعين كقطن وكتان، أو ابريسم، وقطن، لامكان ضبطها بصفة لايختلف ثمنها معها غالبا»[٣٨].

واما الحنفية فقد فرقوا بين نوعي الاستصناع، حيث جعلوا احدهما سلما، جاء في الدر المختار وحاشيته: والاستصناع بأجل - مثل شهر وما فوقه سلم، فتعتبر شرائطه

---

(٣٥) روضة الطالبين، ط. المكتب الاسلامي (٤/ ٧) جاء فيه: «يصح السلم الحال، كالمؤجل، فان صرح بحلول، أو تأجيل فذاك، وان أطلق فوجهان، وقيل: قولان، أصحهما عند الجمهور: يصح، ويكون حالا».

(٣٦) الأم ط. دار المعرفة بيروت (٣/ ١٣١) ويراجع: الغايـة القصوى للبيضاوي، بتحقيق علي القره داغي (١/ ٤٩٦) والمحلي مع حـاشيتي النليـوبي وعميره، ط. عيسـى الحلبي (٢/ ٢٥٤ - ٢٠٠) وروضـة الطـالبين، ط. المكتب الاسلامي (٤/ ٢٧).

(٣٧) المغني لابن قدامة ط. الرياض (٤/ ٣١٠-٣١٦) ويراجع: الفروع (٤/ ٢٤)

(٣٨) مطالب أولى النهى (٣/ ٣١٠)

جـرى فيه تعـامل كخف وطست، ونحـوهما، أم لا كالثيـاب ونحوهـا هذا عنـد أبي حنيفـة، اما الصـاحبان فقـالا: إن ما جـرى فيه تعـامل استصناع، لأن اللفظ حقيقـة لـلاستصنـاع فيحـافظ على قضيتـه، وحينئـذ يحمل الأجل على التعجيل بخـلاف مـا لاتعـامل فيه لأنـه استصناع فـاسد فيحمل على السلم الصحيح، بينما قـال الامام ابـو حنيفة: ان النـوع الاول أيضا سلم، لأنه دين يحتمل السلم، وهو ثـابت بالاجماع بينما الاستصناع فيه خلاف فكان الحمل على السلم اولى.

واما إذا كان الاجل اقل من شهر فهو استصنـاع باتفاقهم مادام فيما جرى فيه عمل وصنعة(٣٩).

٢ - الاستصناع بيع:

ذكر المالكية عدة صور للاستصنـاع - كما سبق - وجعلوا احداها من باب البيع، وهى ما إذا طلب شخص من النحاس - مثـلا - ان يصنع من نحاسه المعين تورا - اي طشتا - قال العـلامة الدردير: «انما هو بيع معين يشترط فيـه الشروع ولو حكما، فهو من افراد قولـه: وان اشترى المعمول منه، واستأجره جـاز إن شرع، ويضمنه مشتريه بالعقد»(٤٠).

ولكن العلامـة الدسوقي قـال: «واعترضه شيخنا بـان بينهما فرقا، لأنـه هنا وقع العقد على المصنـوع، ولم يدخل المعمـول منه في ملك المشتري، والآتيـة دخل في ملكه المعمول منه بالعقد عليه ثم استأجره»(٤١).

وذكر المالكية بعض الصور التي هى فيها صنعـة لكنها تدخل في البيع منها: جواز ان يشتري شخص من دائم العمل او غالبه - ككون البائع من اهل حرفة وذلك الشيء لتيسره عنـده - وكان الصـانع معينـا دون المصنوع منـه، فأشبـه المعقود عليـه المعين، وذلك مثل الخبازة والجزار بنقد وبغيره، وكذلك لايشترط فيه تعجيل رأس المال، ولا تأجيل المثمن، لأنه بيع وهو لايشترط فيـه واحد من الامرين، وانما يشترط الشروع في

(٣٩) حاشية رد المحتار على الدر المختار (٤/ ٢١٢).

(٤٠) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٣/ ٢١٦).

(٤١) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٣/ ٢١٦).

الاخذ حقيقـة، او حكما بان يـؤخر الشروع في الاخذ خـلال خمسة عشر يـوما، حيث أجازوا التأخير لنصف شهر[٤٢] يقول العلامة الدسوقي معلقا على هذا النوع: «انهم نزلوا دوام العمل منـزلة تعين المبيع، وذكر العلامة الدرديـر مثالين لتطبيق ذلك فقال: «والشراء اما بجملة يأخـذها مفرقة على ايام كقنطار بكـذا كل يوم رطلين». . والمثال الثاني هـو ان يعقد معه على ان يشتري منـه كل يوم عـددا معينا، قال الـدردير: وليس لأحدهما الفسخ في الصـورة الاولى دون الثانية» حيث البيع فيهـا جائز غير لازم فلكل واحد منهما في الصورة الثانية حق الفسخ[٤٣].

فالمالكية أيضا أجازوا شراء مصنوع - من نحـاس ونحوه - لم يكتمل صنعه جزافا بثمن معلوم على ان يكمله له، بينما منعوا مثل ذلك في ثوب من نسيج الا إذا كان عنده غزل يعمل منه غيره إذا جاء على غير الصفة قال الـدردير: «إن ما وجد صانعا شرع في عمل تور مثـلا فاشتراه منه جزافـا بثمن معلوم على ان يكمله له جـاز، فان اشتراه على الوزن لم يضمنه مشتريه الا بالقبض وهذا بخلاف شراء ثوب ليكمل فيمنع. . لإمكان اعادة التور ان جاء على خلاف الصفة المشترطة او المعتادة، بخلاف الثوب الا ان يكون عنده غزل يعمل منـه غيره إذا جاء على غير الصفة»[٤٤] اذن فالسبـب وراء الجواز هو قدرة البائع على الوفاء بأداء ماالتزم به حسب المواصفات التي طلبت منه.

وهذا الكلام يفيدنا جدا في عصرنا الحاضر حيث القدرة عل التحكم في المواصفات متحققة.

وذهب بعض الحنفية الى ان الاستصناع بيع ملزم للطرفين، وذهب بعضهم الاخر الى انه بيع ولكنه للمشتري فيه حق الخيـار قال الكاساني: «وهو الصحيح»[٤٥]، ثـم اختلوا في ان المبيع هل هو العين، ام عمله؟[٤٦].

---

(٤٢) و (٤٣) الشرح الكبير، مع الدسوقي (٣/ ٢١٦) ويراجع شرح الخرشي (٥/ ٢٢٥)

(٤٤) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٣/ ٢١٦).

(٤٥) بدائع الصنائع (٦/ ٢٦٧٧).

(٤٦) حاشية ابن عابدين (٤/ ٢١٣).

٣ - الاستصناع بيع واجارة:

ادخل المالكية بعض صور الاستصناع في بـاب البيع والاجارة حيث ذكر ابن رشد صورتين واعتبرهما من هذا الباب، وهما:

١ - ان يشترط المسلم عمل من استعملـه، ويعين مـا يعمل منه، حيـث قال: «وهـذا ليس بسلم، وانما هـو من باب البيع والاجـارة في الشيء المبيع، فـان كان يعـرف وجه خـروج ذلك الشيء من العمل، او تمكن باعـادته للعمل، او عمل غيره من الشيء المعين منـه العمل فيجـوز على ان يشرع في العمل، وعلى ان يؤخـر الشروع فيه بشرط مـابينه وبين ثلاثـة ايام، او نحو ذلك، فـان كان على ان يشرع في العمل جاز ذلك بشرط تعجيل النقد وتـأخيره، وان كان على ان يتأخر الشروع في العمل الى الثلاثة ايام ونحوها لم يجز تعجيل النقد بشرط حتى يشرع في العمل»(٤٧).

٢ - أن لايشترط المسلم عمل من استعمله، ويعين مـا يعمل منه، قال ابن رشـد «فهو أيضا من باب البيع والاجارة في المبيع، الا انه يجوز على تعجيل العمل وتأخيره الى نحو ثلاثة ايام بتعجيل النقد وتأخيره»(٤٨).

إجارة ابتداء وبيع انتهاء:

وذهب بعض الحنفيـة الى ان الاستصنـاع اجـارة ابتـداء، وبيع انتهـاء، جـاء في الذخيرة: «هو اجارة ابتداء، وبيع انتهاء لكن قبل التسليم، لا عند التسليم بدليل انهم قالـوا: إذا مات الصـانع يبطل ولايستوفي المصنـوع من تركتـه، ذكره محمـد في كتاب البيوع»(٤٩).

وقد شرح صاحب المحيط البرهـاني هذه المسألة في كتابـه القيم (المخطوط) شرحا رائعا حيث قـال: «ثم كيف ينعقد معاقـدة؟ نقول: ينعقد اجارة ابتـداء، ويصير بيعا انتهاء متى سلم قبل التسليم فباعه، بدليل انهم قالوا: بأن الصانع إذا مات قبل تسليم العمل بطل الاستصناع ولايستوفي المصنوع من تركته، ولو انعقد بيعا ابتداء وانتهاء.

---

(٤٧) و ٢) المقدمات والممهدات (٢/ ٣٢).

(٤٨) فتح القدير، ط. مصطفى الحلبي (٧/ ١١٦).

(٤٩) المحيط البرهاني مخطوطه مكتبة الاوقاف العامة ج-. ورقة ٥٧٥.

لم يبطل بموته كما في بيع العين. . والسلم، وقال محمد: ان أتى به الصانع كان المستصنع بالخيار، لأنه اشترى شيئا لم يره، ولو انعقد اجارة ابتداء وانتهاء لم يكن له خيار الرؤية كما في الخياط والصباغ ولو كان ينعقد بيعا عند التسليم لاقبله بساعة لم يثبت خيار الرؤية لأنه يكون مشتريا ما رآه، وخيار الرؤية لايثبت في المشترى، فعلمنا انه ينعقد اجارة ابتداء، وان كان القياس يأباه لأنه اجارة على عمل في ملك الآخر، ثم يصير بيعا انتهاء قبل التسليم بساعة وان كان القياس يأبى ان تصير الاجارة بيعا لكنا تركنا القياس في الكل، لمكان التعامل، والمعنى في ذلك ان المستصنع طلب منه العمل والعين جميعا فلابد من اعتبارهما جميعا، واعتبارهما جميعا في حالة واحدة متعذرة لأن بين الاجارة والبيع تنافيا فجوزناها اجارة ابتداء، لأن عدم المعقود عليه لايمنع انعقاد الاجارة ويمنع انعقاد البيع فاعتبرناها اجارة ابتداء، وجعلناها بيعا قبل التسليم. . كما فعلنا هكذا في الهبة بشرط العوض، اعتبرناها تبرعا ابتداء عملا باللفظ، وبيعا انتهاء عملا بالمعنى لذلك قلنا: لو مات قبل التسليم يبطل كالاجارة، ومتى سلم كان المستصنع بالخيار، لأنه اشترى مالم يره»(٥٠).

٤ - الاستصناع إجارة محضة؟

ذكر هذا الرأي أو الاحتمال صاحب العناية ورد عليه حيث قال: فان قيل: أي فرق بين هذا وبين الصباغ، فان في الصبغ العمل والعين كما في الاستصناع وذلك إجارة محضة؟ أجيب بان الصبغ أصل، والصبغ آلته، فكان المقصود منه العمل، وذلك إجارة وردت على العمل في عين المستأجر، وهاهنا الأصل هو العين المستصنع المملوك للصانع فيكون بيعا، ولما لم يكن له وجود من حيث وصفه الا بالعمل أشبه الاجارة في حكم واحد لا غير»(٥١).

٥ - الاستصناع مواعدة: (أي وعد من الطرفين وليس عقدا)

ذهب بعض الحنفية الى ان الاستصناع مواعدة من الطرفين أولا، ثم حينما يكمل الصانع المصنوع ويسلمه الى المصنوع له يصبح بيعا بالتعاطي وعلى ضوء ذلك لايكون

---

(٥٠) شرح العناية على الهداية مع فتح القدير (٧/ ١١٦).

(٥١) المحيط البرهاني مخطوطة مكتبة الاوقاف العامة ج- . ٢ ورقة ٥٧٥

عقدا ملزما للطرفين الا بعد التسليم والرضاء به، بل يكون لهما الخيار جاء في المحيط البرهاني في رده على كون الاستصناع مواعدة: «اذا جاز استحسانا فانها يجوز معاقدة لا مواعدة بدليل ان محمدا «رحمه الله» ذكر فيه القياس والاستحسان، ولو كان مواعدة». . لما احتاج الى ذلك «وان محمدا قال في الكتاب إذا فرغ الصانع من العمل واتى به كان المستصنع بالخيار، لأنه اشترى مالم يره، فقد سماه شراء، وكذلك قال: إذا قبض الأجر فانه يملك ولو كانت مواعدة لامعاقدة لكان لايصير الاجر ملكا له فدل انها تنعقد معاقدة لامواعدة»[٥٢].

٦ - **الاستصناع له شبه بالسلم والبيع:**

جعل المالكية احدى صور الاستصناع من هذا الباب، وهى ما إذا عين الشخص المصنوع منه والصانع ويطلب منه ان يصنع من نحاسه شيئا معينا موصوفا، قال الدسوقي: «وأنت إذا امعنت النظر وجدتها لها شبه بالسلم نظرا للمعدوم في حال العقد، ولها شبه بالبيع نظرا للموجود، وليست من اجتماع البيع والاجارة»[٥٣].

وهذا الرأي يقرب من القول باستقلالية الاستصناع، حيث انه ليس مثل السلم في كل الوجوه، ولا مثل البيع في كل الوجوه، وحينئذ يكون عقدا خاصا.

٧ - **هل هو جعالة؟**

الجعالة - كما لايخفى - هى عبارة عن التزام عوض معلوم على عمل معين. او مجهول عسر علمه، وهى عقد على عمل، وهو عقد غير لازم قبل الاتيان بالشىء المطلوب[٥٤] مثل ان يقول: من رد بعيري فله كذا.

وجاء في الموسعة الفقهية: «الجعالة تتفق مع الاستصناع في انهما عقدان شرط فيها العمل، ويفترقان في ان الجعالة عامة في الصناعات وغيرها، الا ان الاستصناع خاص في الصناعات، كما ان الجعالة العمل قد يكون معلوما، وقد يكون مجهولا في حين ان الاستصناع لابد ان يكون معلوما»[٥٥].

(٥٢) الدسوقي على الشرح الكبير (٣/ ٢١٦).
(٥٣) البجيرمي على شرح الخطيب (٣/ ٢٣٨) والكتب الفقهية في باب الجعالة، والموسوعة الفقهية (٣/ ٣٢٦).
(٥٤) الموسوعة الفقهية (٣/ ٣٢٦).
(٥٥) المصادر الحنفية السابقة كلها.

وكذلك يفترقان في المحل المعقود عليه، حيث هو في الاستصناع عين وعمل، وفي الجعالة له عمل محض فقط.

٨ - الاستقلال:

الاستصناع عقد مستقل له أركانه وشروطه واحكامه وآثاره الخاصة، وهذا رأي الحنفية - من حيث المبدأ - عدا زفر(٥٦).

المناقشة والترجيح:

يمكن ان نناقش الاقوال السابقة بما يأتي:

أولا: ان الذين قالوا: انه بيع، اعترف أكثرهم بنوع من التغاير بينه وبين الاستصناع، فمثلا قالوا: ان الاستصناع يخالف البيع في اشتراط العمل في الاستصناع دون البيع، وفي اثبات خيار الرؤية عند بعضهم في الاول(٥٧).

ثم ان الاستصناع لو كان بيعا لما بطل بموت احد العاقدين عند الحنفية، كما ان الاستصناع بيع للمعدوم وهو لايجوز كما يقولون(٥٨).

نعم ان هؤلاء حاولوا الاجابة عن هذه الاعتراضات، ولكن اجاباتهم أيضا تحمل في طياتها الاعتراف بوجود شبه للاستصناع بغيره، فمثلا قالوا في سبب بطلانه بموت أحد العاقدين: ان له شبها بالاجارة(٥٩).

ثم ان اكثر الحنفية القدماء لم يجعلوا لعقد الاستصناع اللزوم، بل اعتبروه من العقود الجائزة (غير الملزمة للطرفين قبل العمل وبعده) وحينئذ كيف يكون بيعا؟نعم لو توافرت فيه شروط السلم اصبح حينئذ عقدا لازما لانه سلم(٦٠) وقال ابن الهمام: «ولابيعا لأنه بيع معدوم» على غير شروط السلم، غير انه اجيز استحسانا(٦١).

---

(٥٦) و (٥٧) بدائع الصنائع (٦/ ٢٦٧٧) والمبسوط (١٥/ ٨٤) وابن عابدين (٤/ ٢١٢-٢١٣) وفتح القدير (٧/ ١١٦-١١٧) ويراجع: كاسب عبدالكريم: عقد الاستصناع، ط. دار الدعوة بالاسكندرية ص (١٢٨-١٣٠).

(٥٨) بدائع الصنائع (٦/ ٢٦٧٧) والمبسوط (١٥/ ٨٤) وابن عابدين (٤/ ٢١٢-٢١٣) وفتح القدير (٧/ ١١٦-١١٧) ويراجع: كاسب عبدالكريم: عقد الاستصناع، ط. دار الدعوة بالاسكندرية ص (١٢٨- ١٣٠).

(٥٩) ابن عابدن (٤/ ٢١٣) والمصادر السابقة.

(٦٠) فتح القديم (٧/ ١١٥).

(٦١) بحث الاجارة في الموسوعة الفقهية الكويتية (١/ ٢٥٢) وبحث الاستصناع (٢/ ٢٢٦)، يراجع د. كاسب عبدالكريم، المرجع ص (١٣١-١٣٢).

ثانيا: الذين جعلوا الاستصناع إجارة يرد عليهم بوجود فرق كبير بينهما، فالاستصناع وارد على العين والعمل، بينما الاجارة وارد على العمل فقط، وحتى في الاستئجار على الصبغ ان محله الصبغ (اي عمل الصباغ) والصبغ مادته وآلته، فكان المقصود فيه هو العمل فلم يخرج عن اطار الاجارة التي ترد على العمل في عين يملكها المستأجر، اما الاستصناع فالأصل المقصود فيه هو العين المستصنعة المملوكة للصانع. فيكون ما حدث بين الصانع والمستصنع قريبا من البيع، [٦٢] ولكنه ليس بيعا - كما سبق - وانما له شبه به، وبالاجارة في وجود العمل، قال ابن الهمام: «اذ لايمكن - اي الاستصناع - اجارة، لأنه استئجار على العمل في ملك الاجير، وذلك لايجوز، كما لو قال: احمل طعامك من هذا المكان الى مكان كذا بكذا او اصبغ ثوبك احمر بكذا لايصح»[٦٣].

وقد فرق السرخسي بين الاستئجار للصناعة، وبين الاستصناع فقال: الاستئجار للصناعة هو: بيع عمل، العين فيه تبع، ثم ضرب مثلا فقال: «اذا اسلم حديدا الى حداد ليصنعه اناء مسمى بأجر مسمى. . فانه جائز، ولاخيار فيه إذا كان مثل ما سمى، لأن إثبات الخيار للفسخ ليعود اليه رأس ماله فيندفع الضرر به وذلك لايتأتى هنا، فانه بعد اتصال عمله بالحديد لا وجه لفسخ العقد فيه، فاما في الاستصناع: المقصود عليه العين. وفسخ العقد فيه ممكن فلهذا ثبت خيار الرؤية فيه، ولان الحداد هناك يلتزم العمل بالعقد في ذمته، ولايثبت خيار الرؤية فيما يكون محله الذمة كالمسلم فيه[٦٤].

ثالثا: ان الذين قالوا: انه مواعدة - وهم قلة - رد عليهم عامة فقهاء الحنفية فقالوا: ان الاستصناع يختلف عن المواعدة في كثير من الامور منها ان محمدا (صاحب ابي حنيفة) ذكر في جوازه القياس والاستحسان، وذلك لايكون في اثبات العدات. ومنها: انه اثبت فيه خيار الرؤية وهذا أيضا يختص بالبياعات. ومنها انه يجري فيه التقاضي، وانما يتقاضى في الواجب، لا الموعود، ومنها ان الاستصناع خاص بما تجري فيه الصنعة،

(٦٢) فتح القدير (٧/ ١١٤-١١٥).

(٦٣) المبسوط (١٥/ ٨٤ - ٨٥).

(٦٤) المحيط البرهاني، مخطوطة مكتبة الأوقاف جـ. ٢ ورقة ٥٧٥

والمواعدة تجوز في كل شيء وقد ذكرنا رد المحيط البرهاني على هذا القول(٦٥).

رابعا: ان الذين أدخلوا الاستصناع في السلم (وحينئذ تشترط فيه شروطه) فهؤلاء في الواقع لايعترفون به أبدا، وانما الاعتراف بالسلم وانواعه، وحينئذ يرد عليهم بالادلة الدالة على مشروعية الاستصناع من السنة والاستحسان. اضافة الى فروق جوهرية بينهما، فالمعقود عليه في السلم هو الشيء المبيع في الذمة. اما في الاستصناع فهو العين والعمل كما سبق.

خامسا: ان القائلين بان الاستصناع بيع اختلفوا في محل العقد بشكل يدل بوضوح على الاضطراب عدم وضوح فكرة البيع فيه، يقول الكاساني: «ثم اختلفت عباراتهم عن هذا النوع من البيع، قال بعضهم: هو عقد على مبيع في الذمة، وقال بعضهم: هو عقد على مبيع في الذمة شرط فيه العمل.

وجه القول الأول: ان الصانع لو احضر عينا كان عملها قبل العقد ورضي به المستصنع لجاز، ولو كان شرط العمل من نفس العقد لما جاز، لأن الشرط يقع على عمل في المستقبل لا في الماضي. والصحيح هو القول الاخير، لان الاستصناع: «طلب الصنع، فما لم يشترط فيه العمل لايكون استصناعا، فكان مأخذ الاسم دليلا عليه، ولان العقد على مبيع في الذمة يسمى سلما، وهذا العقد يسمى استصناعا واختلاف الاسامي دليل على اختلاف المعاني في الاصل. واما اذا أتى الصانع بعين صنعها قبل العقد، ورضي به المستصنع فانما جاز لا بالعقد الاول، بل بعقد آخر وهو التعاطي بتراضيهما(٦٦).

كل هذه الاختلافات تدل بوضوح على ان عقد الاستصناع له شبه ببعض العقود، ولكنه ليس هو ذلك العقد، وانما هو عقد مستقل، كما سنوضح ذلك آنفا.

الترجيح:

وقبل ان نقوم بعملية الترجيح أرى من الضروري تحرير محل النزاع واجراء نوع من التفصيل وتنقيح المناط.

---

(٦٥) بدائع الصنائع (٦/ ٢٦٧٧).

(٦٦) بدائع الصنائع (٦/ ٢٦٧٧).

وذلك لأن كثيرا من المسائل المختلفة قد حشرت تحت لواء «الاستصناع» بحيث نرى ان كل مسألة في باب البيع، أو الاجارة، او السلم فيها صنعة او استصناع لغوي ادخلت في باب الاستصناع ولذلك نرى من الضروري حصر الاستصناع في مفهومه الخاص بحيث لايكون فيه خلط او التباس بغيره. كذلك ينبغي ابعاد المسائل - التي هى مندرجة اساسا تحت عقد خاص - عن الاستصناع، ولذلك، إذا صيغ عقد الاستصناع على اساس مواصفات السلم وتوافرت فيه شروطه، فانه حينئذ سلم، لأن العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني، لا بالألفاظ والمباني، ولذلك لو قال وهبتك هذا الثوب بعشرة دنانير كان بيعا. وهكذا الامر هنا فلو طلب شخص من آخر من آخر ان يصنع - بضم الياء - له مصنوع موصوف في الذمة، ولم يحدد الشخص ولا الشىء المصنوع منه بعينه، فهذا سلم يجب فيه دفع الثمن في المجلس عند الجمهود او خلال ثلاثة أيام عند المالكية وحتى لو سمى استصناعا فهو من الناحية اللغوية، وحينما يكون سلما يكون ملزما للطرفين، ويشترط فيه شروط السلم.

وكذلك الأمر حينما يكون المصنوع جاهزا فيأتي به الصانع فيبيعه، أو يكون غائبا فيقع عليه العقد وحينئذ يكون بيعا للغائب الذي لم يره فيكون له حق خيار الرؤية، واذا كان قد باعه على الصفة فيكون له الخيار إذا تخلف المصنوع عن الصفات التي ذكرها.

وكذلك الحكم فيما لو صيغ العقد على اساس الاجارة بأن يأتي شخص بكمية من الحديد، ويستأجر الصانع ان يصنع له منه سيفا او نحو ذلك، فهذا إجارة ويصبح الصانع اجيرا مشتركا، ويشترط فيه شروط الاجارة، ويصبح ملزما للطرفين. وكذلك الامر حينما يصاغ على صورة الجعالة او نحوها،

ولذلك يقول الكاساني: «وأما إذا اتى الصانع بعين صنعها قبل العقد ورضي به المستصنع فانما جاز لا بالعقد الاول بل بعقد آخر، وهو التعاقد بتراضيهما[٦٧]»، ويقول ايضا: فان سلم الى حداد حديدا ليعمل له اناء معلوما بأجر معلوم اوجلدا الى

(٦٧) بدائع الصنائع (٦/ ٢٦٨١).

خفاف ليعمل لـه خفا معلوما بأجر معلوم فـذلك جائز، ولاخيار فيـه لأن هذا ليس باستصنـاع بل هو استئجار فكان جـائزا، فان عمل كما امر استحق الاجـر، وان فسَدَ فله ان يضمنه حـديدا مثله، لأنه لما افسده فكأنـه اخذ حديدا لـه واتخذ منه آنية من غير اذنه. والاناء للصانع لأن المضمونات تملك بالضمان»[٦٨].

واذا كـان الامر كـذلك فـلاينبغي الخلط، وانما يجب الحكم على هذه المسـائل التي ذكرت مع الاستصناع على ضوء العقود التي تندرج فيها تلك.

وبعـد هذا التحـريـر والتفصيل نقـول: «ان الاستصناع (الـذي هـو عقد خـاص مستقل) هـو ما إذا طلب المستصنع من الصـانع صنع شيء معين موصـوف في الذمـة خلال فترة محددة قصيرة أم طـويلة، وسواء كـان المستصنع عين المصنوع منه بـذاته أم لا، وسواء كان المصنع منه موجودا اثناء العقد ام لا.

وبعبارة موجزة ان محل عقد الاستصناع هو العمل والعين من الصانع.

فهذا العقد بهذه الصـورة ليس بيعا ولا اجارة، ولاسلما ولاغيرهـا، وانما هو عقد مستقل له شروطه الخاصـة به، وخصائصه وآثاره الخاصة به ولاينبغـي صهره في بوتقة عقد آخر، يقول الامـام السرخي: «اعلم ان البيوع اربعة: بيع عين بثمن.. وبيع دين في الذمـة بثمن وهو السلـم.. وبيع عمل.. العين فيه تبع وهـو الاستئجار للصنـاعة ونحوها.. فالمعقود عليـه الوصف الذي يحدث في المحل بعمل العامل.. والعين هو الصبغ بيع فيه.. وبيع عين شرط فيـه العمل.. وهو الاستصناع فـالمستصنع فيه مبيع عين»[٦٩] فهذا النص واضح جدا في الدلالة على ان الاستصناع مثل السلم والاجارة، فكما انهما مستقلان، فكذلك الاستصناع وان كـان لفظ البيع (بعمومه اللفظي) يشمل الجميع.

وعلى ضـوء ذلك فالاستصنـاع عقـد مستقبل خـاص، محله العمل والعين معـا، وبذلك يمتاز عن البيع الذي محله العين، وعن الاجارة التي محلها العمل، وعن السلم الذي محله هو الذمة، أو العين الموصوفة في الذمة، اضافة الى ملاحظة كل هذه الفروق

---

(٦٨) المبسوط (١٥/ ٨٤ - ٨٥)

(٦٩) المحيط البرهاني، مخطوطة مكتبة الاوقاف ج-. ٢ ورقة ٥٧٥

التي ذكرناها عند مناقشتنا للأقوال السابقة. جاء في المحيط البرهاني: «ان المستصنع طلب منه العمل والعين جميعا فلابد من اعتبارهما جميعا»[٧٠].

هل يجوز احداث عقد جديد؟

هذه المسألة تسمى بمدى الحرية التعاقدية في الفقه الاسلامي، وقد اختلف فيها الفقهاء، فذهب جمهور الفقهاء - كما حققناه في رسالتنا[٧١] - الى ان الأصل في انشاء العقود الاباحة، وان الناس احرار في انشاء عقود جديدة مالم تكن مخالفة لنصوص الشرع الشريف، بينما ذهب الظاهرية الى ان الاصل في انشاء العقود الحظر مالم يرد دليل بجوازه.

وقد دافع شيخ الاسلام ابن تيمية بشدة عن مذهب القائلين بالاباحة[٧٢]

وقد استدل الجمهور بالكتاب والسنة، والمعقول.

اما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾[٧٣].

وقوله تعالى: ﴿وَأَوۡفُواْ بِٱلۡعَهۡدِۖ إِنَّ ٱلۡعَهۡدَ كَانَ مَسۡـُٔولٗا﴾[٧٣] وغير ذلك من الآيات الدالة على وجوب الوفاء بالعقود، يقول ابن تيمية: «فقد أمر الله سبحانه بالوفاء بالعقود وهذا عام، وكذلك امر بالوفاء بعهد الله، وبالعهد وقد دخل في ذلك ما عقده المرء على نفسه بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ كَانُواْ عَٰهَدُواْ ٱللَّهَ مِن قَبۡلُ لَا يُوَلُّونَ ٱلۡأَدۡبَٰرَۚ وَكَانَ عَهۡدُ ٱللَّهِ مَسۡـُٔولٗا﴾[٧٤]، فدل على ان عهد الله يدخل فيه ما عقده المرء على نفسه وان لم يكن الله قد امر بنفس ذلك المعهود عليه قبل العهد كالنذر والبيع... وقال سبحانه ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ﴾[٧٥] قال

---

(٧٠) يراجع: مبدأ الرضا في العقود، دراسة مقارنة. ط. دار البشائر الاسلامية ٢١/١١٤٨- ١١٦٤) ومصادره المعتمدة لكل المذاهب.

(٧١) القواعد النورانية، ط. السنة المحمدية (١٩٥ ص (١٨٤) ومجموع فتاوي شيخ الاسلام ابن تيمية، ط. دار العربية (٢٩/ ١٢٦).

(٧٢) سورة المائدة الآية: ١

(٧٣) سورة الاسراء الآية: ٣٤

(٧٤) سورة الاحزاب: الآية ١٥

(٧٥) سورة النساء: الآية ١

المفسرون - كالضحاك وغيره - تساءلون بـه : تتعاهدون وتتعاقدون، وذلك لأن كل واحد من المتعاقـدين يطلب من الاخر ما أوجبه العقـد من فعل، أو ترك، أو مال، أو نفع، أو نحو ذلك، وجمع سبحانه في هذه الايـة، وسائر السورة احكام الاسباب التي بين بني آدم المخلوقة كالرحم، والمكسوبة كالعقود التي يدخل فيها العهد. . »(٧٦).

وكذلك تـدل مجموعة كبيرة من الاحـاديث الشريفة على وجـوب الوفاء بـالعقود والوعود والعهود. وان مخالفـة الوعد من علامات النفاق، اضافـة الى احاديث خاصة في الموضـوع نفسه منهـا قـول النبي - ﷺ - : «الصلح جائز بين المسلمين الا صلحـا حرم حلالا، او احل حراما، والمسلمون على شروطهم الا شرطا حرم حلالا، او احل حـراما» رواه الترمـذي، وقال «حسن صحيح» ورواه البخـاري تعليقا بصيغـة الجزم لكنه بـدون الاستثناء ورواه كـذلك الحاكم وابو داود عـن ابي هريرة بلفـظ «المسلمون عند شروطهم» اي بدون الاستثناء(٧٧).

وآثار الصحابة تشهد على ذلك، بل يقول ابن تيميه : ان الوفاء بها أي بالالتزامات التي التـزم بها الانســان - من الـواجبـات التي اتفقـت عليـه الملل، بل العقــلاء جميعهم»(٧٨).

ثم إن أساس العقـود هو التراضي، وموجبهـا هو ما اوجبه العـاقدان على انفسهما وقد استدل الظاهريـة بأدلة لاتنهض حجة على دعواهم(٧٩) واذا ثبت رجحـان قـول الجمهـور فيكون مـن المشروع احداث اي عقـد جـديد وان لم يكـن موجـودا في عصر الرسـول- ﷺ - وعصر الصحابة والفقهـاء مادام لايخالفـه نصا من كتاب اللـه وسنة رسوله - ﷺ - .

وعلى ضوء ذلك فعقـد الاستصناع - كعقد مستقل - لـه الأدلة العامـة في اعتباره ومشروعيته ناهيك عن الأدلة الخاصـة على مشروعيته، ثم ان عقد الاستصناع يتضمن

---

(٧٦) مجموع الفتاوي (٢٩/ ١٢٨-١٢٩)

(٧٧) الحديث في : سنن الترمذي - مع شرح تحفة الأحوذي، كتاب الاحكام (٤/ ٤٨٤) وصحيح البخاري مع الفتح - كتاب الاجارة (٢/ ٤٥١) وسنن أبي داود - مع عون المعبود - (٩/ ٥١٦) والحاكم في مستدركه (٢/ ٤٩).

(٧٨) مجموع الفتاوي (٢٩/ ١٥٤) والقواعد النورانية ص (٥٢)

(٧٩) يراجع لمزيد من أدلة الجمهور والظاهرية مع المناقشة والترجيح، مبدأ الرضا في العقود (٢/ ١١٤٨- ١١٦٤).

العقد على العمل، والعين في الذمة، وكل واحد منهما صالح لأن يكون معقودا عليه، وكذلك الامر لو وقع العقد على مجموعها. أما الأدلة الخاصة على مشروعية الاستصناع:

فمنها الحديث الصحيح الذي رواه البخاري وغيره بسندهم عن ابن عمر «رضي الله عنهما» ان رسول الله- ﷺ - اصطنع خاتما من ذهب(٨٠) كما استدل الحنفية بالاجماع العملي من لدن رسول الله- ﷺ - دون نكير وتعامل الناس بهذا العقد. وحاجة الناس اليه(٨١).

والخلاصة:

إن عقد الاستصناع - بهذا المعنى الخاص - عقد مستقل له كيانه الخاص. وشروطه الخاصة واثاره الخاصة.

و الاستصناع باعتباره عقدا لابد من توافر اركانه، وهي العاقدان والمعقود عليه - أي الثمن والمستصنع - والايجاب والقبول اي ما يدل على الرضا من قول، أوفعل. او اشارة او كتابة(٨٢) وكذلك له شروطه العامة مما ذكره الفقهاء من شروط العقد، من اهلية التعاقد، وعدم وجود عيوب الرضا، وعدم الفصل الكثير بين الايجاب والقبول، وان يكون المحل حلالا، ونحو ذلك.

* * *

شروط الاستصناع الخاصة به:

للاستصناع شروط خاصة به وهي:

١ - ان يذكر في العقد أوصاف الشيء المراد صنعه عل شكل يؤدي الى بيانه وتكوين العلم به، يقول الكاساني: «واما شرائط جوازه فمنها بيان جنس المصنوع ونوعه، وقدره، وصفته، لانه لايصير معلوما بدونه»(٨٣).

---

(٨٠) صحيح البخاري - مع الفتح - كتاب الايمان - (١١/ ٥٢٧) واحمد (٣/ ١٠١) وقد نبذه الرسول - ﷺ - بعد فترة وحلف ان لا يلبسه مرة أخرى

(٨١) بدائع الصنائع (٦/ ٢٦٧٨).

(٨٢) يراجع في تفصيل وسائل التعبير عن الارادة: مبدأ الرضا في العقود (٢/ ٨٢٢) ومابعدها.

(٨٣) بدائع الصنائع (٦/ ٢٦٧٨).

٢ - وان يكون الاستصناع في الاشياء التي جرى العرف بالتعامل بها، وقد ذكر فقهاء الحنفية عدة امثلة لذلك فقالوا: مثل استصناع الحديد والرصاص والنحاس، والزجاج، والخفاف، والنعال ونحو ذلك[٨٤].

غير انه من الجدير بالتنويه به ان هذه الامثلة كانت شافعة عندهم ولم يريدوا من خلالها حصره فيها، بل ارادوا التمثيل بها فقط، ولذلك قد تختلف صناعات عصر عن عصر آخر كثرة وقلة وشيوعا وندرة، ولذلك نرى مجلة الاحكام العدلية ذكرت امثلة مثل البندقية والسفن الحربية والتجارية لم تكن موجودة في العصور السابقة[٨٥] ويمكن ان تضاف في عصرنا الحاضر كل الصناعات الخفيفة والثقيلة والمتوسطة والبرية والبحرية والجوية، والفضائية كالأقمار الصناعية ونحوها.

٣ - ان يحدد فيه الزمن سواء أكان قصيرا ام طويلا، وذلك لأن العقود الواردة على العمل لابد ان يذكر معها الاجل.

غير ان الحنفية اختلفوا في هذه المسألة فاشترط أبو حنيفة أن لا يكون في عقد الاستصناع اجل قال الكاساني: «فان ضرب للاستصناع أجلا صار سلما حتى تعتبر فيه شرائط السلم، وهوقبض البدل في المجلس، ولا خيار لواحد منهما إذا سلم الصانع المصنوع على الوجه الذي شرط عليه في السلم وهذا قول ابي حنيفة[٨٦] لكن فقهاء الحنفية اختلفوا في الاجل هنا فقال بعضهم هوشهر وما فوق، وقيل ادناه ثلاثة، وقيل نصف يوم فأكثر[٨٧].

وذهب ابو سيف ومحمد الى ان هذا ليس بشرط بل هو استصناع على حال سواء ضرب له أجل ام لا.

وقد استدل أبو حنيفة بانه إذا ضرب فيه أجل فقد اتى بمعنى السلم إذ هو على مبيع في الذمة مؤجلا والعبرة في العقود لمعانيها لا لصور الالفاظ، الا ترى ان البيع

(٨٤) المصدر السابق نفسه، وفتح القديم (٧/ ١١٤ - ١١٥) وابن عابدين (٤/ ٢١٣).

(٨٥) مجلة الأحكام العدلية، المادة (٢٨٩)

(٨٦) بدائع الصنائع: (٦/ ٢٦٧٨)

(٨٧) المصدر السابق (٧/ ٢١٧٥)

ينعقد بلفظ التمليك، وكذا الاجارة.. ولهذا صار سلما فيما لايحتمل الاستصناع، كذا هذا ولأن التأجيل يختص بالديون. لأنه لو وضع لتأخير المطالبة، وتأخير المطالبة انما يكون في عقد فيه مطالبة. وليس ذلك الا السلم اذ لا دين في الاستصناع الا ترى ان لكل واحد منهما خيار الامتناع عن العمل قبل العمل بالاتفاق. ثم إذا صار سلما يراعي فيه شروط السلم فان وجدت صح والا فلا(٨٨).

واستدل للصاحبين بان العادة جارية بضرب الاجل في الاستصناع، وانما يقصد به تعجيل العمل، لا تأخير المطالبة فلا يخرج به عن كونه استصناعا، او يقال: قد يقصد بضرب الاجل تأخير المطالبة، وقد يقصد به تعجيل العمل فلا يخرج العقد عن موضوعه مع الشك والاحتمال بخلاف ما لايحتمل الاستصناع، لأن ما لايحتمل الاستصناع لايقصد بضرب الأجل فيه تعجيل العمل فتعين ان يكون لتأخير المطالبة بالدين وذلك بالسلم(٨٩).

والذي يظهر رجحانه قول الصاحبين، بل اننا نرى ضرورة وجود المدة في العقد وذلك لان عقد الاستصناع عقد قائم على العمل والعين المؤجلين عادة. وكل ماهو شأنه لابد فيه من تحديد المدة حتى لايؤدي الى النزاع والخصام وذلك لان الصانع قد يتأخر في التنفيذ والمستصنع يريد التعجيل، فاذا لم يكن في العقد تحديد للمدة ادى بلا شك الى نزاع، وعلماؤنا اتفقوا على منع كل مايؤدي في العقود الى النزاع ولذلك منعوا الجهالة الفاحشة في المعاوضات، لانها تؤدي الى النزاع، فكذلك الامر في تعويم المدة حيث يؤدي الى نزاع شديد اذن لابد ان يمنع، ويوجب التحديد، ثم إذا حددت المدة يجب الالتزام بها بان يكمل المصنوع قبل انتهائها، اما إذا انتهت دون اكمال الشيء المستصنع فان للمستصنع - بالكسر - حق الفسخ(٩٠)، كما هو الحال في شأن كل العقود التي يحدد فيها الوقت.

---

(٨٨) و(٨٩) بدائع الصنائع (٦/ ٢٦٧٩) وقد نصت المادة (٣٨٩) من المجلة على ان كل شيء تعومل استصناعه يصح فيه الاستصناع على الاطلاق، واما ما لم يتعامل باستصناعه إذا بين فيه المدة صار سلما، وتعتبر فيه حينئذ شروط السلم واذا لم يبين فيه المدة كان من قبيل الاستصناع أيضا.

(٩٠) الاستاذ الجليل مصطفى الزرقاء: عقد البيع ص ١٢٣

آثار عقد الاستصناع:

يترب على هذا العقد عدة اثار منها :

١ - ثبوت الملك للمستصنع في الشيء وثبوت الملك في الثمن المتفق عليه .

ويثبت ذلك في نظرنا بمجرد العقد لأن الله تعالى امرنا بالوفاء به ﴿ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ ﴾ وهذا يعني ان الاثر قد ثبت بالالتزام . ولذلك يجب الوفاء به (وسيأتي لذلك مزيد من التفصيل عند اللزوم) .

وعند الحنفية يكون ثبوت ذلك ثبوتا غير لازم، قال الكاساني :

وأما حكم الاستصناع فهو ثبات الملك للمستصنع في العين المبيعة في الذمة، وثبوت الملك للصانع في الثمن ملكا غير لازم[٩١] .

٢ - عدم اللزوم بصفة عامة، والذي نراه هو اللزوم بمجرد العقد (وسيأتي مزيد من التفصيل آنفا) .

٣ - ان يقوم الصانع (او مصنعه) بعمل الشيء المستصنع حسب المواصفات المطلوبة .

هذا هو مقتضى عقد الاستصناع (بمعناه الخاص المستقل كما سبق) ولذلك ليس من حقه ان يذهب الى السوق ويشتري له شيئا مصنوعا حتى وان كان موافقا لما طلب منه لان عقد الاستصناع يقتضي العمل والعين . ولكن إذا ارادا غير ذلك فيمكن ان يصاغ العقد على صورة السلم بان يتم الاتفاق على ان يأتي الصانع بعين موصوفة بصفات كذا خلال اجل محدد وحينئذ يشترط فيه شروط السلم - كما سبق -[٩٢] .

٤ - خيار الوصف للمستصنع، بحيث إذا اكمل الصانع الشيء المراد صنعه وسلمه للمستضع يكون له الخيار إذا كان غير مطابق للمواصفات، والا فهو ملزم بأخذه ودفع الثمن المتفق عليه .

٥ - عدم بطلان الاستصناع بموت احد الطرفين مادام التنفيذ ممكنا بل الورثة يحلون محلهما الا اذانص في العقد خلاف ذلك .

---

(٩١) بدائع الصنائع (٦/ ٢٦٧٩)

(٩٢) جاء في البدائع (٦/ ٢٦٨٠) : «انه لو اشترى من مكان آخر وسلم اليه جاز» .

وذلك لان الحنفية قاسوا الاستصناع في بطلانه بموت الصانع على الاجارة وهذا القياس يمكن الرد عليه بعدة وجوه:

أولا : ان بطلان الاجارة بموت المستأجر مسألة ليست متفقا عليها بل هى خلافية حيث ذهب مالك والشافعي، واحمد، واسحاق وابو ثور وابن المنذر الى ان الاجارة لاتبطل بموت العاقدين ولا بموت احدهما[٩٣] فعلى ضوء ذلك فالجمهور على خلاف ما ذهب اليه الحنفية، (ونحن هنا ليسنا بصدد مناقشة هذين الرأين، ولكن رأي الجمهور له ادلته التي تنهض حجة عليه) ومن هنا فما المانع من القول بعدم بطلان الاستصناع بموت العاقدين او احدهما ولاسيما في وقتنا الحاضر الذي أصبحت للمصانع شخصية معنوية اعتبارية دائمة مستمرة ببقاء الشركة والمصنع وان الاشخاص بذواتهم ليس لهم اثر في شخصية الشركة ـ كما هو معروف.

ثانيا : ان هذا القياس مع الفارق، وذلك لان المعقود عليه في الاجارة هو العمل فقط بينما المعقود عليه في الاستصناع هو العين والعمل معا ـ كما سبق ـ وحتى الحنفية اثبتوا احكاما للاستصناع لاتوجد للاجارة مثل خيار الرؤية وعدم اللزوم ونحوهما.

٦ - ان حق المستصنع لايتعلق بشيء معين، وانما المطلوب من الصانع هو الإتيان بالشيء المستصنع في زمنه المحدد له، ولذلك لو قام الصانع بصنعه قبل الاجل المحدد وباعه لآخر لايضر ما دام قادرا على الإتيان بمثله في الزمن المحدد في العقد وذلك لأن عقد الاستصناع يقتضي أداء الشيء المستصنع في الزمن المحدد له، ولايقتضي تحدد المصنوع بعينه وذاته، فذمة الصانع مشغولة بصنع الشيء المطلوب منه صنعه بمواصفاته في الوقت الذي اتفق عليه الطرفان، وبعبارة أخرى أن ما في الذمة لايتعين حتى بالتعيين ولذلك حتى لو نوى بصنعه ان هذا الشيء يصنع لفلان لاتمنعه هذه النية من بيعه لآخر مادام قادرا على صنع مثله وتسليمه للمستصنع في الوقت المحدد له.

---

(٩٣) يراجع القوانين الفقهية لابن جزي، ط. دار الكتاب العربي، بيروت ص (٢٧٦)، وروضة الطالبين للنووي، ط. المكتب الاسلامي (٥/ ٢٤٥) والمغني لابن قدامه (٥/ ٤٦٧-٤٦٨).

عقد الاستصناع بين اللزوم والجواز:

ولاشك ان الحنفية (وهم الذين اجازوا عقد الاستصناع بمعناه الخاص) لهم تفصيل في لزوم هذا العقد حسب مراحله:

المرحلة الاولى: بعد صدور الايجاب والقبول من الطرفين، وقبل بدء العمل، فالعقد فيها غير لازم باتفاق الحنفية، - إلا في رواية سنذكرها - يقول الكاساني «واما صفة الاستصناع فهى انه عقد غير لازم قبل العمل في الجانبين جميعا بلا خلاف حتى كان لكل واحد منهما خيار الامتناع قبل العمل كالبيع المشروط فيه الخيار للمتبايعين. . لان القياس يقتضي ان لايجوز لما قلنا، وانما عرفنا جوازه استحسانا لتعامل الناس فبقى اللزوم على أصل القياس»(٩٤).

المرحلة الثانية: هى بعد اجراء العقد، وبعد الفراغ من العمل لكن قبل ان يراه المستصنع، ففي هذه الحالة أيضا غير لازم «حتى كان للصانع ان يبيعه ممن يشاء كذا ذكر في الاصل لان العقد ما وقع على عين المعمول، بل على مثله في الذمة» قال الكاساني: «لما ذكرنا انه لو اشترى من مكان آخر وسلم اليه جاز، ولو باعه الصانع، واراد المستصنع ان ينقص البيع ليس له ذلك، ولو استهلكه قبل الرؤية فهو كالبائع إذا استهلك المبيع قبل التسليم، كذا قال ابويوسف»(٩٥).

المرحلة الثالثة: هى ما إذا أكمل الصانع الشيء الذي طلب صنعه، وأحضره امام المستصنع او وكيله، وحينئذ اما ان يكون المصنوع مطابقا للمواصفات التي طلبت في العقد ام لا.

فان لم يكن مطابقا للمواصفات المطلوبة فان العقد لم ينفذ بعد، حيث يحق له المطالبة بالتنفيذ عل ضوء شروط العقد، واما إذا كان فيه عيب يضربالقيمة في عرف التجار، فان المستصنع بالخيار(٩٦) وقد نصت المادة (٣٩٢) من مجلة الاحكام العدلية على انه: «اذا لم يكن المصنوع على الاوصاف المطلوبة المبينة. . كان المستصنع مخيرا».

---

(٩٤) بدائع الصنائع (٦/ ٢٦٨٠).

(٩٥) المصدر السابق نفسه.

(٩٦) يراجع في تفصيل ذلك: مبدأ الرضا في العقود ص ٨٠١ وما بعدها.

والذي نرى رجحانه هو الفـرق بين اتمام المصنوع ووجود عيب فيه حيث يكون له الخيـار، وبين عدم إتمامـه على صورتـه المطلـوبة ابـدا حيث يطـالب بتنفيذه او بعبـارة الفقهاء: فوات الجنس، وفـوات الوصف حيث يؤدي فوات الجنـس الى بطلان العقد او فساده بينما يؤدي فوات الوصف الى حق الخيار(٩٧).

وان كان مطابقا للشروط والمواصفات المطلوبـة في العقد فقد سقط خيار الصانع، وللمستصنع الخيار، هذا على ظاهر الرواية عن ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد.

وروي عن ابي حنيفة ان لكل واحد منهما الخيار.

وروي عن ابي يوسف انه لاخيار لهما(٩٨).

وقد ذكر الكـاساني ادلة على كل رأي فقال في وجه استـدلال الرأي الاول القائل: «بسقوط حق الصانع في الخيار بعد اكمال المصنوع وعرضه على المستصنع: بان الصانع بائع مالم يره بلا خيار لـه، ثم ذكر السبب في عدم سقوط حق المستصنع في الخيار: بان المستصنع مشتري مـا لم يره فكـان له الخيـار، قـال الكاسـاني: «وانما كان كـذلك لان المعقود عليه وان كان معـدوما حقيقة فقد ألحق بالموجود ليمكـن القول بجواز العقد، لان الخيار كان ثابتا لهما قبل الإحضار لما ذكرنا أن العقد غير لازم، فالصانع بالإحضار أسقط خيار نفسه فبقى خيار صاحبه على حالـة كالبيع الذي فيه شرط الخيار للعاقدين إذا اسقط احدهما خياره انه يبقى خيار الاخر كذا هذا»(٩٩).

واستدل للرأي الثاني بان في تخيير واحد منهما دفع الضرر عنه وانه واجب(١٠٠).

واستدل للرأي الأخير بأن الصانع قد أفسد متـاعه وقطع جلده وجاء بالعمل على الصفة المشروطة فلـو كان للمستصنع حق الامتناع من اخذه لكان فيـه إضرار بالصانع بخلاف ما إذا قطع الجلد ولم يعمل فقال المستصنع: «لا أريد، لأننا لاندري أن العمل يقع على الصفة المشروطـة أو لا، فلم يكن الامتناع منه أضرارا بصاحبـه فثبت الخيار،

(٩٧) بدائع الصنائع (٦/ ٢٦٨٠).

(٩٨) المصدر السابق نفسه.

(٩٩) المصدر السابق نفسه.

(١٠٠) المصدر السابق نفسه.

وأما الـدليـل على أن الصـانع ليس لـه الخيـار فهـو الـدليل الـذي ذكـرنـاه للـرأي الأول[١٠١].

تصوير المحيط البرهاني للمذهب الحنفي:

هـذا الذي ذكـرناه هـومابينـه الكـاساني في تصـوير المذهب الحنفي حيث ذكـر ان الخلاف في اللزوم وعدمه انما هو في المرحلة الثـالثة عندما يكتمل المصنوع ويعرض على المستصنع.

لكن المحيط البرهاني صـور المسألة عند الحنفيـة على ان الخلاف وارد أيضا في اصل العقد نفسـه من حيث اللزوم والجواز او بعبـارة اخرى ذكـر لنا ان بعض الحنفيـةيرون لزوم العقـد بمجرد الانعقاد، وحينئذ يجبر الصـانع على العمل، والمستصنع على اخذه إذا كان موافقا للشروط والمواصفات ولننقل نص عبارته حيث قال: «قلنا: الروايات في لزوم الاستصناع وعـدم اللزوم مختلفة» ثم ذكر الـروايات الى ان قال: . . . ثم رجع ابو يوسف عـن هذا وقال: لا خيار لواحـد منهما، بل يجبر الصانع على العمل، ويجبر المستصنع على القبول، وجه ما روي عن ابي يوسف انه يجبر كل واحد منهما اما الصانع فـلأنـه ضمن العمل فيجبر على العمل، وامـا المستصنع فـلأنه لـو لم يجبر على القبـول يتضرر بـه الصانع. لأنـه عسى لايشتريـه غيره اصـلا، او لايشتري بذلك القـدر من الثمن فيجبر على القبول دفعا للضرر عن الصانع»[١٠٢].

وهذا الـذي ذكره ابـويوسف وفصّلـه المحيط البرهاني هو الموافـق لمتقضى العقود والقواعد العـامة في هذه الشريعة من نفي الضرر والضرار ورعاية مصـالح العاقدين، ووجوب الوفاء بالعقود والعهود.

ولذلك اخذت مجلة الاحكام العدليـة بهذه الرواية عن ابي يوسـف ونصت في مادتها ٣٩٢ على انـه: إذا انعقد الاستصنـاع فليس لأحـد العـاقدين الـرجـوع، واذا لم يكن المصنوع على الاوصاف المطلوبة المبينة كان المستصنع مخيرا.

---

(١٠١) بدائع الصنائع (٦/ ٢٦٨٠).

(١٠٢) المحيط البرهاني، مخطوطة مكتبة الأوقاف ج- ٢ ورقة ٥٧٥ - ٥٧٦.

ويبدو ان المجلة اخذت لزوم العقد من هذا الكتاب وغيره من كتب الحنفية التي صورت الخلاف بهذا الشكل الاخير، وذكرت رأي ابي يوسف الاخير الذي رجع إليه.

ولا أعتقد ان ما قام به ابن عابدين من تفصيل وتحرير للخلاف يدفع الخلاف الذي ذكره المحيط البرهاني. وغيره، حيث وصل ابن عابدين الى انه لا خلاف في المذهب الحنفي في عدم لزوم عقد الاستصناع وأنه لاجبر فيه الا إذا كان مؤجلا بشهر فأكثر فيصير سلما، وهو عقد لازم يجبر عليه ولا خيار فيه، وبه علم ان قول المصنف: (فيجبر الصانع على عمله . . .) انما هو فيما إذا صار سلما» ثم قال: فظهر ان قول الدرر تبعا لخزانة المفتي ان الصانع يجبر على عمله، والآمر لايرجع عنه سهو ظاهر»[١٠٣].

وهذا التحرير الذي قام به ابن عابدين اجتهاد منه في فهم نصوص علماء المذهب الحنفي، وحينئذ يمكن اعتباره طريقة من الطرق - حسب اصطلاح الفقه المذهبي - ولكن لايمكن اعتباره حسما في المسألة، وقضاء على الخلاف الذي ذكره المحيط البرهاني والمبسوط، والدر المختار، وخزانة المفتى، والدرر، وغيرها من الكتب المعتمدة التي صرحت بان ابا يوسف في روايته الاخيرة قال بلزوم العقد، ولذلك اخذت بها المجلة وهى عادة لاتعدل عن ظاهر الرواية الا نادرا، ولحجج قوية، كما أن علماء المجلة من محققي المذهب الحنفي. وهم اطلعوا علي ما قاله ابن عابدين، ومع ذلك لم يولوا له عنايتهم، بل اخذوا بلزوم العقد اخذا برواية ابي يوسف.

وقد قال صاحب الهداية (وهو من كبار محققي الحنفية:) «وعن ابي يوسف انه لاخيار لهما. . اما الصانع فلما ذكرنا واما المستصنع فلان في اثبات الخيار له إضرارا بالصانع لأنه ربما لايشتريه غيره بمثله. . » وقال صاحب العناية: «والصحيح انه بيع لا عدة. . وهو مذهب عامة مشايخنا» ثم نقل أيضا هو الاخر رواية ابي يوسف في انه لاخيار لهما، ولو كانت هذ الرواية غير ثابتة، او ان المرغيناني فهمها على غير حقيقتها لعلق عليها»[١٠٤].

---

(١٠٣) الهداية - مع شرح فتح القدير - ط. مصطفى الحلبي (٨/ ١١٦).
(١٠٤) شرح العناية بهامش فتح القدير (٧/ ١١٦).

الترجيح:

والذي يظهر لنا رجحانه هو القول بان عقد الاستصناع عقد لازم - كما هو رواية عن ابي يوسف - لان النصوص الشرعية دالة بوضوح على وجوب الوفاء بالعقود والعهود والالتزامات مثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾(١٠٥) وقوله تعالى ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾(١٠٦) وكذلك تدل احاديث كثيرة على ذلك منها قول النبي (صلى عليه وسلم): «المسلمون عند شروطهم»(١٠٧) بل ان النصوص الشرعية تدل بوضوح على حرمة مخالفة الوعد ناهيك عن العقد، ولا نسلم التوسع في دائرة الفصل بين القضاء والديانة ولاسيما في نطاق الامور المالية التي يترتب على مخالفتها اضرار بالغير، وذلك لان المفروض من القضاء في الاسلام ان يحمي اوامر الشريعة ونواهيها بقدر ما يمكن ان يتحكم فيه القضاء تاركا الامور القصدية والباطنية لله تعالى بناء على القاعدة الفقهية القاضية بان علينا الظواهر والله يتولى السرائر(١٠٨).

وقد ذكر الامام البخاري بعض أقضية السلف في وجوب الوفاء بالوعود والشروط فقال: قال ابن عوف عن ابن سيرين قال الرَّجلُ لكريه: «ادخل ركابك، فان لم ارحل معك يوم كذا وكذا، فلك مائة درهم، فلم يخرج، فقال شريح: من شرط على نفسه طائعا غير مكره، فهو عليه، وقال ايوب عن ابن سيرين: ان رجلا باع طعاما، قال: ان لم آتك الاربعاء فليس بيني وبينك بيع. فلم يجيىء، فقال شريح للمشتري: انت اخلفت فقضى عليه»(١٠٩) وذكر الحافظ ابن حجر ان هذين الاثرين وصلهما سعيد بن منصور، ثم قال: وحاصله ان شريحا في المسألتين قضى على المشترط بما اشترطه على نفسه بغير إكراه..»(١١٠).

وهذه الآثار تدل أيضا على مشروعية ما يسمى في وقتنا الحاضر بالشرط الجزائي سواء كان في الاستصناع اوفي غيره، والذي يهمنا هنا في الاستصناع.

---

(١٠٥) سورة المائدة الآية ١.

(١٠٦) سورة الاسراء الآية: ٣٤

(١٠٧) رواه البخاري في صحيحه - مع الفتح - كتاب الاجارة (٤/ ٤٥١).

(١٠٨) وقد أقمنا الأدلة على ذلك بالتفصيل في رسالتنا الدكتوراه: مبدأ الرضا في العقود.
ط. دار البشائر (٢/ ١٠٣١ - ١٠٣٧).

(١٠٩)و(١١٠) صحيح البخاري - مع فتح الباري، كتاب الشروط ط، السلفية (٥/ ٣٥٤). ويراجع أعلام الموقعين، ط. شقرون (٣/ ٢).

ومن جانب آخر ان القول بعدم لزوم الاستصناع يؤدى الى أضرار كبيرة للطرفين بل إنه في الواقع إذا لم يكن عقدا لازما لايمكن الافادة منه لأنه بامكان اي واحد التخلص من اثار العقد بل قد يؤدي الى أضرار كبيرة بالطرفين فقد يقدم الصانع على صنع الشيء الذي طلب منه وحينما يفرغ منه على ضوء المواصفات التي طلب منه المستصنع، يأتي الاخير ويقول له: لا أُريده.. وحينئذ ماذا يفعل به فقد لايقبل آخر بالشيء المستصنع على ضوء مواصفاته الحالية، وهذا توريط كبير منه للصانع، فيتضرر به ضررا كبيرا. وقد يتضرر به المستصنع حيث ينتظر فترة شهر - او اكثر على الاقل - ليكمل له الصانع الشيء المطلوب صنعة، فلو كان بالخيار، وباع الصانع المصنوع ماذا يفعل المستصنع؟ فهذه الاضرار لا اعتقد ان الشريعة تقبلها، وهى - كما يقول ابن القيم - مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل الى الجور، ومن الرحمة الى ضدها، وعن المصلحة الى المفسدة وعن الحكمة الى العبث.. فليست من الشريعة وان ادخلت فيها بالتأويل»(١١١).

ومع ان الوعود ليست ملزمة قضاء في نظر جمهور العلماء الا ان جماعة منهم المالكية جعلوا الوعد ملزما إذا ترتب عليه اضرار بسببه، قال سحنون: «الذي يلزم من الوعد قوله: اهدم دارك وأنا أسلفك ما تبنى به أو أخرج إلى الحج وانا اسلفك، او اشتر سلعة، او تزوج امرأة وانا اسلفك لأنك ادخلته بوعدك في ذلك، وقال: اصبغ: يقضي عليك به تزوج الموعود ام لا..»(١١٢) هذا في الوعد فما ظنك في عقد يتوافر فيه الاركان والشروط ويترتب على الاخلال به اضرار كثيرة فردية - كما ذكرنا - وجماعية: من خلال انه لو لم يكن الاستصناع ملزما لما استفاد منه العاقدان على الرغم من اهمية هذا العقد في التنمية والتصنيع.

ومن جانب اخر ان عقد الاستصناع له شبه بمجموعة من العقود وكلها عقود ملزمة، وهى السلم والبيع والاجارة، كما ان المعقود عليه في الاستصناع هو العمل

(١١١) اعلام الموقعين، ط. شقرون (٣/ ٣).

(١١٢) الفروق للقزافي (٤/ ٢٤ - ٢٥) ط. دار المعرفة بيروت.

والعين الموصوفة في الذمة وكل واحد منهما لو اصبح وحده محلا للعقد كان عقدا لازما فكذلك العقد الـوارد عليهما معا، فالعقد الذي محله العمل هـو الاجارة، وهو ملزم، وكذلك العقد الوارد على العين الموصوفـة - وهو السلم - ملزم، فيكون من الطبيعي المركب من اللزوم ملزما.

الشرط الجزائي في عقد الاستصناع:

لاأريد الخوض في هـذا الموضوع بصورة مفصلـة، ولكن الذي اريد ان اذكـره هنا هـو ان الشرط الجزائي مقبـول من حيث المبـدأ، ولكن لايترتب عليـه من الضمان والتعويض الا بقـدر احداث الضرر فمثـلا لو خالف احـد العاقـدين شروط العقد في المضـاربـة، او الاستصناع وتـرتب على ذلك احـداث ضرر فـان هـذا الضرر لايلحق العاقد الآخـر، وانما يكون على المتسبب في الضرر، وكذلك لو اشترط احـد العاقدين فـرض غـرامة مـاليـة على الاخـر في عقد الاستصنـاع ان تأخـر الصـانع في اكمال المال المستصنع في وقتـه، او تأخر المستصنع في دفع المال اليـه وترتب على التأخير ضرر فـان للمتضرر الحق في التعـويض بقـدر ضرره[(١١٣)]، وقـد ذكرنـا فيما سبق مستندا لمبـدأ الشرط الجزائي، يقـول الاستاذ الجليل الـزرقـاء: «في أواخر العهـد العثماني اتسعت في الدولة التجارة الخارجية مع اوروبا، وتطورت اساليب التجارة الداخلية، والصنائع، وتـولدت في العصر الحديـث أنواع من الحقـوق لم تكن معهـودة.. واتسعت مجالات عقود الاستصنـاع في التعامل بطـريق التوصيـة على المصنوعـات مع المعامل والمصـانع الاجنبية.. وقد ضاعف احتياج الناس الى ان يشترطـوا في عقودهم ضمانات مالية على الطرف الذي يتأخر عن تنفيذ التـزامه في حينه.. ومثل هذا الشرط يسمى في اصطلاح الفقه الاجنبي: «الشرط الجزائي»[(١١٤)].

فعلى ضوء ذلك لامانع من اقتران الشرط الجزائي بعقـد الاستصناع، وحينئذ يلزم به الطرفان، ويكون التعويض عند الاخلال به بقدر الضرر واثاره، ويرجع في ذلك الى أهل الخبرة. او الى القاضي عند النزاع.

(١١٣) يراجع في تفصيل ذلك: عبدالمحسن الرويشد: الشرط الجزائي في العقود. رسالة دكتوراه بحقوق القاهرة، عام ١٤٠٤ هـ، وكاسب عبدالكريم: المرجع السابق ص (٢١٢).

(١١٤) المدخل الفقهي العام فقرة ٢٨٦.

الظروف القاهرة:

اذا طرأت بعد انعقاد عقد الاستصناع ظروف قاهرة تحول دون تنفيذه فانه على القول بلزومه تكون مقبولة، مثل حدوث حرب منعت الصانع من استيراد المادة الخام التي لاتوجد في البلاد - مثلا - ومثل ان يشب حريق في المصنع فأتى على كل ما فيه، فمثل هذه الطواريء - سواء كانت مكتسبة من الغير او سماوية - تعطي العذر للصانع، وتجعل المستصنع بالخيار بين الانتظار. او فسخ العقد(١١٥) وذلك لأن هذه الشريعة تقوم تكاليفها التشريعية على القدرة والاستطاعة ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾(١١٦). وانه «لا ضرر ولا ضرار»(١١٧).

أهمية عقد الاستصناع في عصرنا الحاضر، وتطبيقاته المعاصرة:

إن لعقد الاستصناع أهمية بالغة من عدة جوانب:

الجانب الاول: أنه عقد فيه تيسير كبير على المسلمين وذلك لأنه لايشترط فيه تسليم الثمن، ولا المثمن، فهو تغطية كاملة لجانبين مهمين هما: عقد السلم الذي لايشترط فيه وجود المسلم فيه، ولكن يجب تسليم الثمن في المجلس عند الجمهور، أو في ثلاثة ايام عند المالكية، وعقد بيع الاجل الذي لايشترط فيه تسليم الثمن، ولكن لابد من وجود المثمن (المبيع) وتسليمه الى المشترى، فأباح الاسلام عقد الاستصناع الذي هو في واقعه وارد على الذمة من حيث العين والعمل - كما سبق.

وبذلك اكتملت جميع الجوانب الثلاثة، وغطيت الحاجة الأساسية للمجتمع المسلم الذي يحتاج كثيرا الى هذه العقود الثلاثة.

الجانب الثاني: ان عقد الاستصناع له دور بارز في تطوير المصانع وتنمية المجتمع وتطويره، وكان له دور في المجتمعات السابقة، ودوره اليوم اكثر نظرا لحاجة المصانع الى الاموال، والى التشغيل، فكثير من المصانع ليس لها من السيولة ما يكفي لتطويرها

---

(١١٥) يراجع: د. العطار: نظرية الالتزام ص ٢٦٢، وكاسب عبدالكريم: المرجع السابق ص ٢١١. ومصادرها.

(١١٦) سورة البقرة الآية: ٢٨٥.

(١١٧) وهو حديث ثابت رواه أحمد في مسنده (١/ ٢١٣/ ٢٢٧) ومالك في الموطأ ص (٦٦٤) وابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام (٢/ ٧٨٤).

كما انها قـد تخاف من صنع مـواد لايشتريها النـاس، وحينئـذ تكسـد بضـائعهـا ومصنوعاتها، فتخسر، وقد يؤدي ذلك الى غلقهـا وافلاسها، ولكن مادام يباح لها من التعاقد على المصنوعات. تضمن لنفسها قبل البدء مشترين وزبائن فتقدم على التصنيع وهي مطمئنة من عدم الخسـارة، بل من تحقيق الربح، وهكذا، وبذلـك تنمو المصانع وتكثر المصنوعات بل وقد ترخص نتيجة لذلك وللتنافس.

وأمـا تطبيقـاته المعـاصرة فهي كثيرة حيث يمكن تطبيقـه على كل مـا دخلت فيـه الصناعـة، فهي تشمل جميع الصناعات التـي يقوم بصنعها المصـانع، او الصناع، من الطائرات والصـواريخ الى صنع الاحذية والاثـواب ونحوها، وهي تشمل أيضـا بناء العقـارات وتصنيع المبـاني الجاهـزة وغيرهـا، إذا تـوافـرت الشروط السـابقـة بل ان المصنوعات اسهل في تطبيـق الاستصناع عليها نظرا الى ان المصانع اليـوم آلية لا تختلف مصنوعـاتها بعضها عن بعض، فهي قادرة على الضبط الـدقيق، والمثلية الكاملة بـدقة متناهية بينما كانت الصنـاعات في السابق كلها يدوية قد تـوجد الصعوبة في التحكم في المثلية.

كذلك يمكن تطبيق عقد الاستصناع للتمويل في جميع المشاريع الصناعية وهذا هو مجال واسع للبنوك الاسلامية بان تقوم بتمويل هذه المشاريع الصناعية على أساس عقد الاستصناع، وكذلك مشاريع البناء ونحوها مما فيه صناعة إضافة إلى عقد الاستصناع الموازي.

الخلاصة:

يتلخص هـذا البحث في ان عقـد الاستصنـاع عقـد مستقل محلـه العمل، والعين الموصوفة في الذمـة، ولذلك له شروطه الخاصة وخصائصـه وآثاره، وان من أهم اثاره التي رجحنـاها هي: ثبـوت الملك للمستصنع في الشيء المستصنع، وثبـوت الملك في الثمن المتفق عليه للصانع، ولزوم قيـام الصانع بعمله في العين حسب الاتفاق، ولزوم دفع الثمن من قبل المستصنع معجلا أو مؤجلا ومقسطا وثبوت خيار الوصف، وعدم بطـلان الاستصناع بمـوت احدهما - حسـب ترجيحنـا - وان حق المستصنع لايتعلق بشيء معين، وانما المطلـوب من الصـانـع ان يصنع لـه المطلـوب حسب المواصفـات والشروط.

وقد انتهى البحث كـذلك الى لزوم عقد الاستصناع للطرفين وعـدم جواز الفسخ الا في حالات الظروف الطارئة، او بموافقة الطرفين.

وقـد استعرض البحث المراحل الثـلاث لعقـد الاستصناع كما استعـرض المذهب الحنفي على ضوء ما ذكره الكاساني، وعلى ضوء ما ذكره المحيط البرهاني، وكذلك ما ذكره ابن عابـدين فوجد ان حكم ابن عابـدين على حصر طرق المذهب الحنفي في عدم اللزوم اجتهاد خـاص به لايلزم غيره من العلماء الاعـلام امثال المرغيناني والسرخسي، والبرهاني وغيرهم.

ووصل البحث الى ان الصانع إذا اكمل المصنوع على المواصفات المطلـوبة فانه يلزم المستصنع ان يأخـذه ويـدفع ثمنه المتفق عليـه، وامـا إذا كان فيـه خلل، او عيب فـان المستصنع بـالخيار. كما تنـاول البحث مـوضـوع الحرية التعـاقـديـة، ومدى الالتـزام بالوعود وموضوع الشرط الجزائي. والظروف القاهرة.

وختامـا هذا جهد متواضع، وعمل اردنـا به وجه اللـه تعالى فان كنت موفقـا فيه فذلك بفضل اللـه تعالى، والا فـالتقصيريعود الي، لكن الله هـو الغفور الـرحيم وهو الهادي الى الصراط المستقيم.

والله اسأل ان يجعل أعمالنا كلها خالصة لوجهه الكريم، وأن يعصمنا من الخطأ في القول والعمل.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلي آله وصحبه وسلم

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

قرار مجمع الفقه في دروته السابعة حول الاستصناع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام

على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه

... ...

قرار رقم ٦٦/٣/٧
بشأن
عقد الاستصناع

ان مجلس مجمع الفقه الاسلامي المنعقد في دورة مؤتمره السابع بجـدة في المملكة العربية السعودية من ٧ إلى ١٢ ذو القعدة ١٤١٢ هـ- الموافق ٩ - ١٤ مايو ١٩٩٢م.

بعد اطلاعه على البحوث الواردة الى المجمع بخصوص موضوع :

(عقد الاستصناع)

واستماعه للمناقشات التي دارت حوله . . ومراعاة لمقاصد الشريعة في مصالح العباد والقواعد الفقهية في العقود والتصرفـات. ونظرا لأن عقد الاستصناع لـه دور كبير في تنشيط الصناعة. وفي فتح مجالات واسعة للتمويل والنهوض بالاقتصاد الاسلامي.

قرر:

١ - ان عقد الاستصناع - هـو عقد وارد على العمل والعين في الذمـة - ملزم للطرفين إذا توافرت فيه الأركان والشروط.

٢ - يشترط في عقد الاستصناع مايلي :

أ - بيان جنس المستصنع ونوعه وقدره وأوصافه المطلوبة.

ب - ان يحدد فيه الاجل.

٣ - يجوز في عقد الاستصناع تأجيل الثمن كله، أو تقسيطه الى اقساط معلومة لآجال محددة.

٤ - يجوز ان يتضمن عقد الاستصنـاع شرطا جزائيـا بمقتضى ما اتفق عليه العـاقد ان مالم تكن هناك ظروف قاهرة(١).

والله أعلم

---

(١) وهذه القرارات كما نرى قد تبناها هذا البحث ودافع الباحث عنها أثناء عرضها على المجمع الموقر، وذلك الفضل من عند الله

نموذج من عقد الاستصناع المعمول به في

بنك قطر الدولي الإسلامي

بسم الله الرحمن الرحيم

عقد استصناع

في يوم   الموافق / /   قد تحرر هذا العقد

١ - بنك قطر الدولي الاسلامي (ش م ق) ومركزه الرئيسي بشارع الكهرباء بالدوحة - قطر ويمثله في التوقيع على هذا العقد السيد/ ... ... «طرف أول».

٢ - السيد/

وعنوانه ... ...«طرف ثان».

أقر الطرفان بصفتهما وأهليتهما الكاملة للتعاقد واتفقا على ما يلي :

تمهيد

تقدم الطرف الثاني الى الطرف الاول بطلب يعلن فيه عن رغبته في ان يقوم الاخير بتنفيذ مشروع : ... ... لحسابه على قطعة الارض التي يملكها على مساحة . . . . متر مربع بموجب سند الملكية رقم ... ... كما قدم الطرف الثاني الى الطرف الاول رخصة البناء والتصاميم والمخططات والرسومات والمواصفات الهندسية وجداول الكميات والشروط العامة والخاصة للمشروع والتي تم اعدادها من قبل المكتب الهندسي . . . .

وقد وافق الطرف الأول على طلب الطرف الثاني وتحرر بين الطرفين هذا العقد وفقا للبنود التالية :

البند الأول

يعتبر التمهيد السابق والطلب المقدم من الطرف الثاني المؤرخ ... ... وكذلك رخصة البناء والتصاميم والمخططات والرسومات والمواصفات الهندسية وجداول الكميات المرافقة للطلب المذكور والمعتمدة من الطرف الثاني جزءا لايتجزأ من هذا العقد.

البند الثاني

اتفق الطرفان على ان يقوم الطرف الاول بكافة الاعمال اللازمة لانشاء المشروع وتسليمه صالحا للاستعمال وان يلتزم بتنفيذ جميع الاعمال وفقا للتصاميم والمخططات والرسومات والمواصفات الهندسية وجداول الكميات المقدمة من الطرف الثاني ووفق للشروط العامة وكذلك الشروط الخاصة المبنية في هذا العقد

البند الثالث

قيمة هذاالعقد مبلغ ... ... ريال ويلتزم الطرف الثاني بدفعه للطرف الاول على () قسطا شهريا قيمة كل قسط ... ... ريال يستحق القسط الاول بعد. . . . . من تاريخ هذا العقد. ويخضع سريان هذا العقد لاجراء الرهن من الدرجة الاولى لصالح الطرف الأول (البنك) على العقار رقم ... والذي يمثل ارض المشروع وما عليها من مشتملات ومباني.

البند الرابع

يلتزم الطرف الاول بتنفيذ جميع الأعمال اللازمة لتشييد المشروع خلال مدة أقصاها. . . . . . شهرا تبدأ من تاريخ تسليم الموقع ويتعهد بتسليم المشروع صالحا للاستعمال في نهاية المدة المحددة.

البند الخامس

قام الطرف الثاني بتعين المكتب الاستشاري. . . . . ليكون وكيلا عنه في الاشراف على تنفيذ مراحل المشروع المختلفة وتسلم المشروع بعد اتمام التنفيذ بالكامل ووافق الطرف الاول على ذلك المكتب. ويقوم هذا الوكيل بالاشراف على جميع أعمال المشروع ومراحل التنفيذ المختلفة والتأكد من ان الاعمال المنجزة نفذت

طبقا للمواصفـات المطلوبة والشروط المتفق عليها، وان يقوم كذلك بـاعداد شهادات الانجاز وان تـوقيعه عليها كـوكيل عن الطرف الثاني بمثـابة شهادة من الطـرف الثاني بتسلم الاعمال المنجزة وقبـوله لها واقـرار منه بـانها نفذت وفقا للمـواصفات المطلـوبة والشروط المتفق عليها .

البند السادس

يعتبر المشروع مستلما من قبل الطـرف الثـاني بمجـرد اصـدار شهـادة اتمام البنـاء الابتدائية من قبـل المكتب الاستشاري المعتمد حيث تعتبر شهادة اتمام البنـاء الابتدائية الصادرة عن المكتب الاستشاري بمثابة تسلم ابتدائي من وكيل الطرف الثاني .

البند السابع

يحق للطرف الأول التعـاقد مع احـدى شركات المقـاولات لتنفيذ المشروع حسب الشروط والمواصفات المتفق عليهـا مع الطرف الثـاني . كما يحق للطرف الاول في حـالة مخالفة شركة المقاولات للشروط المتفق عليها وعـدم الوصول الى اتفاق لحل الخلاف مما يؤثـر على سير العمل . استبدالها والتعـاقد مع شركـة او شركات اخـرى لاكمال تنفيذ المشروع .

البند الثامن

يقبل الطـرف الثـاني قبولا غير قـابل للنقض او الالغـاء ضمان تنفيـذ جميع الاعمال بالمشروع من الطرف الاول او من الجهة التي يتعاقد معها الطرف الاول بتنفيذ المشروع وتقبل تقـديم هـذاالضمان وحيث ان . . . . قـد ضمنت المشروع للطرف الاول او لأي طـرف آخر يقبل هـذا الضمان فان الطـرف الاول يجعل هذا الضمان لصالح الطـرف الثاني وبناء على هذا فان الطرف الثـاني يتنازل عن حقه في الرجوع على الطرف الاول في اية مطالبـة او ادعاء قد ينشأ مستقبلا بعد تسليم المشروع نتيجة سـوء تنفيذ شركة المقاولات او لأي سبـب آخر . ويلتزم الطرف الثـاني بناء على ذلك بالرجوع على شركة المقاولات في اية مطالبة أو ادعاء .

البند التاسع

في حالة تأخر الطرف الاول او من يتعاقد معه عن اتمام تنفيذ المشروع في الموعد المحدد فانه يتحمل جميع الاضرار التي تنتج عن هذا التأخير مالم يكن هناك أسباب قهرية لم يتسبب فيها الطرف الاول وتكون خارجة عن ارادته .

البند العاشر

في حالة وجود اية اعمال اضافية او تعديلات يقترح الطرف الثاني او المكتب الاستشاري اوكلاهما معا ضرورة ادخالها مما قد يؤثر على شروط وقيمة هذا العقد ، فان على الطرف الثاني مراجعة الطرف الاول والاتفاق على تعديل العقد او اخذ موافقته على التعديل المقترح قبل تنفيذ اية اعمال خلاف الاعمال المتعمدة سواء كان ذلك بالزيادة او النقصان . كما ان عليه تزويد الطرف الاول بموافقة المكتب الاستشاري على التعديلات المطلوبة وتعديل المخططات والتصاميم والمواصفات تبعا لذلك .

البند الحادي عشر

في حالة توقع هذا العقد من قبل أكثر من شخص واحد بصفة طرف ثاني ، يكون جميع الموقعين مسئولين وضامنين متضامنين ، منفردين او مجتمعين تجاه الطرف الاول عن تسديد المبالغ المطلوبة بموجب هذا العقد .

البند الثاني عشر

مالم ينص على خلاف ذلك في العقد نفسه فان الاحكام والشروط الواردة في الشروط العامة للتعاقد والصادرة من وزارة الاشغال العامة بدولة قطر تسود على احكام اي مستند آخر يمثل جزء من العقد .

البند الثالث عشر

أ - يتم الفصل في النزاع على أساس الشريعة الاسلامية .

ب - أي خلاف ناشىء عن تطبيق أحكام هذا العقد و/ أو متعلق به، يعرض على لجنة تحكيم تشكل من ثلاثة اعضاء ويكون حكمهم سواء صدر بالاجماع ام بالاغلبية، ملزما للطرفين وغير قابل للطعن فيه بأي طريق من طرق الطعن الجائز قانونا وتمثل اللجنة على الوجه التالي:

١ - حكم يختاره الفريق الاول

٢ - حكم يختاره الفريق الثاني

٣ - حكم يختاره المحكمان الأولان

وفي حالة عدم توافر الاغلبية. يحل الخلاف موضوع التحكيم الى المحاكم القطرية وتكون هي المختصة دون سواها، بالفصل في أية طلبات و/ أو قضايا تنشأ بمقتضى التحكيم و/ أو ناشئة و/ أو متعلقةبه و/ أو بهذا العقد.

البند الرابع عشر

تسرى أحكام القانون القطري، والقوانين والانظمة المرعية على هذا العقد فيما عدا ما نص عليه من اتفاق بين الطرفين وبما لايتعارض مع احكام الشريعة الاسلامية.

البند الخامس عشر

حرر هذا العقد من نسختين اصليتين موقعتين من قبل الطرفين بارادة حرة خالية من العيوب الشرعية والقانونية بتاريخ / / ١٩٩م ويسقط الطرف الثاني حقه في الادعاء بكذب الاقرار و/ أو اي دفع شكلي و/ أو موضوعي، ضد ما جاء في هذا العقد.

الطرف الأول	الطرف الثاني
... ...	... ...

بين يدي
فقه حماد بن أبي سليمان

د. محمد رواس قلعه جي

قال الحافظ الذهبى مبينا افقه الناس فى كل طبقة من طبقات علماء اهل الكوفة : «افقه اهل الكوفى على بن ابى طالب وعبد الله بن مسعود وافقه اصحابهما : علقمة بن قيس وافقه اصحابه : ابراهيم النخعى وافقه اصحابه : حماد بن ابى سليمان ، وافقه اصحاب حماد : ابو حنيفة وافقه اصحابه : ابو عبد الله محمد بن ادريس الشافعى[1] .

اما على بن ابى طالب وعبد الله بن مسعود فناهيك بهما فهما وعاءان من اوعية العلم ، ومن الفقهاء من اصحاب رسول الله ﷺ ، اما علقمة ، فهو علقمة بن قيس الذى قال فيه عبد الله بن مسعود : ما أقرأ شيئا واعلمه الا علقمه يقرؤه ويعلمه»[2] ولذلك كان كثير من الصحابة رضوان الله عليهم يستفتون علقمة حتى قال ابو ظبيان حصين بن جندب بن الحارث الجنبى الكوفى : «ادركت ما شاء الله من اصحاب النبى ﷺ يسألون علقمة ويستفتونه»[3] .

اما ابراهيم النخعى : فهو امام ائمة العلم الاسلامى فى عصره والذى قال فيه الشعبى لشعيب بن الحبْحاب حين عاد من دفنه «دفنتم افقه الناس ، قال شعيب : ومن الحسن؟ قال الشعبى : افقه من الحسن ومن أهل البصرة ومن أهل الكوفة ، ومن اهل الشام ومن أهم أهل الحجاز»[4] وقال فيه عبد الله بن عون : والله ما ترك ابراهيم مثله ، قلت : بالكوفة؟ قال : لابالكوفة ولا بالبصرة ولا بالشام ولا بكذا ولا بكذا[5] .

هذه هى سلسلة فقه حماد بن ابى سليمان اخذ فيها الفقه العالم الجهبذ ، عن العالم الجهبذ من حماد الى عبد الله بن مسعود الى رسول الله ﷺ .

وكان أفقه أصحاب ابراهيم «حماد بن ابى سليمان» حتى ان عبد الملك بن اياس لما سأل ابراهيم النخعى من نسأل بعدك؟ قال ابراهيم : «حمادا»[6] وقال فيه اسحق

(١) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٦ للذهبى ، طبع مؤسسة الرسالة .

(٢) المختار فى مناقب الاخبار ٢١/ ٢٨٧ للمبارك بن محمد بن الاثير الجزرى ، مخطوط فى المكتبة الاحمدية بحلب ، تحت رقم : (٢٧١) .

(٣) العبر فى خبر من غبر ١/ ٦٧ للذهبى ، طبع وزارة الثقافة ـ الكويت .

(٤) حلية الاولياء ٤/ ٢٢ لأبى نعيم الاصبهانى ، طبع مصر ١٣٥٤هـ . وتاريخ الاسلام ٣/ ٣٣٩ للذهبى طبع مصر ، مكتبة القدسى ١٣٦٨هـ . والمختار فى مناقب الاخيار (١/ ٥٣)

(٥) الطبقات الكبرى ٦/ ٢٨٤ لأبن سعد ، طبع دار صادر ، بيروت ١٣٧٧هـ .

(٦) طبقات الفقهاء ص ٦٣ للشيرازى ، تصوير دار المعرفة ، بيروت ، والمعرفة والتاريخ ٢/ ٧٩٥ ليعقوب البسوى تحقيق اكرم ضياء العمرى ، نشر مؤسسة الرسالة (١٤٠هـ . سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٢) .

الشيباني : ما رأيت افقه من حماد[٧] .

ولكن حمادا ـ رغم اعتراف اقـرانه وشيوخه لـه بالفقاهة ـ لم ينل حظه من الاهتمام والدراسة عند الباحثين حتى ان دوائر المعارف ومنهـا دائرة المعارف الاسلامية لم تذكره وحتى ان ابن كثير لم يذكره في اعداد الذين ماتـوا سنة ١١٩هـ ولا في عداد الذين ماتوا سنة ١٢٠هـ، والاخبـاريون لم يذكروا من اخباره الا نتفا يسيرة لاتسـاعد الباحث على الافاضة في دراسـة تحليلية متكاملة ، ونحن سنحاول في هذه العجـالة أن نجمع أخباره وصوغهـا صياغـة نعتقد انها مقبولـة ونقدمها للقـارىء : لعلنا نلقي الضـوء على هذه الشخصية .

هوية حماد:

حماد بن ابي سليمان هو ابو اسماعيل حماد بن مسلم[٨] .

وابوه مسلم أصله من اصبهان[٩] وكان ممن أرسل به معاوية بن ابي سفيان الى ابي مـوسى الاشعـري وهـو بدومـة الجنـدل[١٠] ، ثم صـار الى ابـراهيـم بن ابي مـوسى الاشعري[١١] وقد اتفق كل من كتب عن حماد انه توفي عام ١١٩ او عام ١٢٠هـ، وقد مات كهلا .

كان حماد يعتبر من صغـار التابعين وكان اكبر شيخ له هـو «انس بن مالك» رضي الله عنه[١٢] .

هيئته:

كان حماد ثـريا من اثرياء الكـوفة ، ولذلك فـانه كان ينفق على لباسـه فكان حسن

---

(٧) طبقات الحفاظ ص ٤٨ للسيوطي طبع مطبعة وهبة ، مصر ١٣٩٣هـ . وسير اعلام النبلاء ذ/ ٢٣٤ .

(٨) تاريخ يحيى بن معين بـرقم ١٥٠٤ تحقيق احمد نور سيف ، طبع جـامعة الملك عبد العـزيز ١٣٩٩هـــ . وطبقات ابن سعد ٦/ ٣٣٢ وطبقات الفقهاء ص ٦٣ وسير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣١ .

(٩) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣١ وتاريخ يحيى بن معين برقم ١٥٠٤ تحقيق احمد نـور سيف ، طبع جامعة الملك عبد العزيز ١٣٩٩هـ/ . وطبقات ابن سعد ٦/ ٣٣٢ وطبقات الفقهاء ص ٦٣ وسير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣١ .

(١٠) طبقات ابن سعد ٦/ ٣٣٢ .

(١١) طبقات ابن سعـد ٦/ ٣٣٢ وطبقات خليفة بن خيـاط ص ٣٧٦ تحقيق سهيل زكار ، طبع وزارة الثقافـة بدمشق ، وطبقات الحفاظ ص ٤٨ .

(١٢) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣١ .

الثياب والهدام وكـان متجملا فى احتشام ووقـار وقد اتفق واصفوه على أنـه كان يلبس المعصفر، فعن مالك بن مغول قـال : رأيت حمادا يحلى وعليه ازار اصفر وملحفة حمراء معصفرة(١٣) .

وكان اشهب اللحية قد خالط سواد شعرها الشيب الابيض، قال سفيان الثورى : رأيت حماد بن ابى سليمان جاء الى طلحة الكحال يستعينه فى شىء بعينه وهو على فرس له، فرأيته اشهب اللحية(١٤)، وكان يخضب لحيته بالسـواد ولعل هذا مما كان يصرف بعض الناس عنـه، فلا يحملون حديثه لانهم يـرون فى هذا مخالفة للسنة قـال ابو المليح الرقى ــ نسبة الى الرقة ــ قدم علينا حماد الرقـة فاذا عليه ملحفة معصفـرة وقد خضب بالسواد فلم اسمع منه(١٥) .

مرضه:

كان حماد رحمه الله تعالى يعـانى من مرض الصرع(١٦)، وكانت نوبـة الصرع تأتيه أحيانا وهو يلقى دروسـه على أصحابه، فاذا ذهبت عنه قام وتـوضأ، ثم يتابع درسه، فقد قال احمد بن عبد الله العجلى : كان حماد أفقه اصحاب ابراهيم النخعى، وكان ربما تعتريه موتة وهو يحدث(١٧) .

ورعه:

كان حماد ورعـا إذ قرأ القرآن بكى حتى تخضل لحيتـه من دموعه فقد حـدث مالك بن اسماعيل قـال : سمعت امى ــ وهى ابنـة اسماعيل بن حماد ــ تقـول : ربما رأيت المصحف فى حجر جدى حماد بن ابى سليمان ودموعه على الورق(١٨) .

جوده وإنفاقه فى الخير:

قلن إن حمادا كان ثريـا، ولكننا لانعلم من أين جاءه هذا الثـراء وكان جوادا كثير

(١٣) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٥ وطبقات ابن سعد ٦/ ٣٣٣ وميزان الاعتدال ٥٩٥ ـ ٥٩٦ للذهبى، طبع عيسى البابى الحلبى ١٣٨٢هـ.

(١٤) المعرفة والتاريخ ٢/ ٦٧٤ .

(١٥) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٥ وميزان الاعتدال ١/ ٥٩٥ ـ ٥٩٦ .

(١٦) ميزان الاعتدال ١/ ٥٩٥ وسير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٥ .

(١٧) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٤

(١٨) طبقات ابن سعد ٦/ ٣٣٣

الانفاق فى الخير حتى قال داوود الطائى : كان حماد سخيا على الطعام جوادا بالدراهم والدنانير(١٩) ، وقال عنه الذهبى : كان حماد أحد العلماء الأذكياء والكرام الأسخياء له ثروة وحشمة وتجمل(٢٠) ، وكان أجود ما يكون فى رمضان فكان إذا أقبل رمضان مد الموائد أجلس عليها الصيام ، فقد ذكر ابن العماد فى شذرات الذهب أن حمادا كان يفطر فى كل يوم خمسمائة انسان(٢١) وذكر الصلت بن بسطام قال : ان حمادا كان يفطر كل يوم فى رمضان خمسين إنسانا(٢٢) ، وقال غيره : إنه كان يفطر فى شهر رمضان خمسمائة انسان(٢٣) ثم إذا كان العيد كسى الفقراء ثوبا ثوبا وأعطاهم لكل واحد مائة درهم(٢٤) .

حفاظه على كرامته:

كان حماد شديد الحفاظ على كرامته ، يبذل للحفاظ عليها المال رخيصا وكان يرى أن السؤال وطلب الحاجة من الناس مما يشوب الكرامة ولذلك كان يتجنبه ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، فقد قدم ابو الزناد عبد الله بن ذكوان القرشى ـ وهو من فقهاء المدينة المنورة المشهود لهم ـ الكوفة مولى من قبل الخليفة على الصدقات فيها ، فكلم رجل حمادا ليكلم ابا الزناد كى يستعين بقريب له فى بعض أعماله ، فقال حماد : كم يؤمل صاحبك من ابى الزناد أن يصيب منه؟ قال : ألف درهم قال حماد : قد أمرت له بخمسة آلاف درهم ولايبذل ماء وجهى اليه فقال الرجل : جزاك الله خيرا(٢٥) .

شيوخه:

روى حماد رحمه الله تعالى عن كبار الأئمة فى عصره منهم : أنس بن مالك الصحابى الجليل وهو أكبر شيوخه وابو وائل شقيق بن سلمة وزيد بن وهب ، وسعيد بن المسيب وابراهيم بن يزيد النخعى وعامر بن شراحيل الشعبى وغيرهم(٢٦) .

(١٩) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٨ .
(٢٠) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣١ .
(٢١) شذرات الذهب ١/ ١٥٧ لعبد الحى بن العماد، طبع الافاق الجديدة ـ بيروت .
(٢٢) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٨ .
(٢٣) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٤
(٢٤) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٢٤ ـ ٢٣٨ .
(٢٥) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٨ .
(٢٦) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣١ وتهذيب التهذيب ٢/ ١٦ .

تلاميـــذه:

أخـذ العلم عن حماد علماء أجـلاء منهم: ابنه اسماعيل وابـو حنيفـة، والحكم بن عتيبـة، وسليمان بن مهران الاعمش، وزيـد بن ابى انيسة ومغيرة بن مقسم، وهشـام الدستـوائى ومحمد بن ابان الجعفى وحمزة الـزيات ومسعر بن كدام، وسفيـان الثورى وشعبة بن الحجاج وحماد بن سلمة وابو بكر النهشلى وغيرهم[(٢٧)].

رحلاتـــه:

إن إهمال الاخبـاريين نقل أخبـار حماد جعلنـا لانعلم من أخبـاره الا النـزر اليسير ونحن لانعلم الكثير عن رحـلات حماد، وكل الـذى نعلمـه أنـه رحل لأداء فـريضـة الحج، والتقى بـرحلته هـذه بأئمة الحجـاز، عطاء وطـاووس ومجاهد، وسبر أغـوار علمهم بـالفقــه، فلم يسره منهجهم فيـه ولاطـريقتهـم فى التفكير الفقهى، فعـاد إلى الكـوفة يبشر أهلهـا بأن الفقـة فى الكوفـة ومـا فقه اهـل الحجاز بشىء قـال مغيرة بن مقسم: حج حماد، فلما قـدم اتيناه نسلم عليـه، فقال: ابشروا يا اهـل الكوفة، فـانى قدمت على اهل الحجـاز فرأيت طاووسـا ومجاهدا، فصبيانكم، بل صبيـان صبيانكم أفقه منهم، قال مغيرة فرأينا ان ذلك بغي منه[(٢٨)].

ورحل إلى البصرة مرة، ونـزل على واليها «بـلال بن ابى بردة» وسمع منـه فى هذه القدمة هشام الدستوائى وحماد بن سلمة[(٢٩)].

ثم قدم إليهـا مر ة أخرى وفى هـذه الرحلـة خرج الى الناس وعليـه ملحفة حمراء، فجعل صبيان البصرة يسخـرون منه فقال لـه رجل: ما تقول فى رجل وطىء دجـاجة فخرج من بطنهـا بيضة. وقال له آخر: مـا تقول فى رجل طلق امرأته مـلء سكرجه ـ وهو إناء توضع فيه الحلوى ونحوها ـ [(٣٠)] وفى هذه الرحلة لم يأته ايوب بن ابى تميمة كيسان السختيانى وكان ايوب عالما عـابدا قدوة لايقدم عالم إلى البصرة الا أتاه فيها فلما

---

(٢٧) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣١ وتهذيب التهذيب ٢/ ١٦ .

(٢٨) سير اعلام النبـلاء ٥/ ٢٣٥ وميزان الاعتدال ٥/ ٥٩٦ وتهذيب التهذيب ٢/ ١٧ لابن حجـر، طبع دائرة المعارف النظامية، الهند ١٣٢٥هـ.

(٢٩) طبقات ابن سعد ٦/ ٣٣٣.

(٣٠) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٥ وميزان الاعتدال ١/ ٥٩٥ .

لم يأته لم يأته الناس[٣١] .

ورحل إلى الرقة وفى هـذه الرحلة خرج اليـه ابو المليح بن اسامة الـرقى ، فرآه وقد ارتدى ملحفة حمراء معصفرة وخضب لحيته بـالسواد فرجع ولم يسمع منه[٣٢] ؛ لانـه يرى أنه قد خالف بذلك السنة .

عقيدته:

كان حماد رحمه الله تعالى على عقيـدة أهل السنة والجماعة فى أول حياتـه ولكنه ما إن توفى شيخه ابراهيم النخعـى «حتى تحول عنها إلى عقيدة الارجاء[٣٣] . والإرجـاء على نوعين : إرجاء الفقهاء وإرجاء البدعة .

أمـا إرجاء الفقهـاء فهـو : أنهم لايعدون العمل كـالصـلاة والزكـاة من الايمان ، ويقولون : الإيمان إقرار باللسان ويقين بـالقلب بينما يقول أهل السنة : إيمان هو عقيدة فى القلب وقول باللسان ، وعمل بالجوارح .

يقول الإمام الذهبى : والنـزاع بينهما فى هذا نزاع لفظى[٣٤] . وأما إرجاء البدعة : فهو القول بأنـه لايضر مع التوحيد ترك الفرائض . وإرجـاء حماد كان من النوع الاول الذى قال فيه الذهبى : الخلاف بينه وبين ما يعتقده أهل السنة خلاف لفظى[٣٥] .

ولما تحول حماد إلى الإرجـاء ناقشـه أقـرانه وأصحـابـه فيما ذهب اليه من الإرجـاء وذكروه بما كـان عليه اشياخه ، فقـال له الصفت بن دينار : يا حماد انت راويـة ابراهيم النخعى فهل كان ابراهيم مرجئا؟ فقال حماد : لا ، كان شكاكا مثلك[٣٦] ولما يئسوا منه تفرقو عنه ، فقـال له معمر : يا حماد ، كنت رأسا وكنت امامـا فى أصحابك فخالفتهم فصرت تـابعـا فقـال حماد : انى أن أكـون تـابعـا فى الحق خير من أن أكـون رأسـا فى الباطل[٣٧] .

---

(٣١) ر : المعرفة والتاريخ ٢/ ٧٩١.

(٣٢) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٥ وميزان الاعتدال ١/ ٥٩٥ ـ ٥٩٦ .

(٣٣) طبقات ابن سعد ٦/ ٣٣٣ .

(٣٤) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٣

(٣٥) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٣ .

(٣٦) ميزان الاعتدال ١/ ٥٩٥ .

(٣٧) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٣ والمعرفة والتاريخ ٢/ ٧٩٥ .

ولم يكتف أصحابه بتفرقهم عنه، بل هجروه وتركوا السلام عليه، وكان ترك بعضهم السلام عليه لسوء رأيه فيه، كالاعمش مثلا، فقد كان يلقاه فلا يسلم عليه[٣٨]، بينما كان ترك بعضهم السلام عليه خوفا من لوم أصحابه له كالثورى مثلا فقد كان يلقاه فلا يسلم عليه[٣٩] قال سفيان الثورى لانأتى حمادا إلا سرا من اصحابنا كانوا يقولون: أتأتيه؟ أتجالسه؟ فما كنا نأتيه الا سرا[٤٠].

ولم يهجره أصحابه فقط، بل هجره كثير من العلماء أيضا، فقد حدث سليمان بن حرب قال: قدم علينا حماد البصرة فلم يأته ايوب بن ابى تميمة السختيانى.. وقلما يقدم عالم الا أتاه ايوب، فلم نأته نحن لأن ايوب لم يأته[٤١]. ومات حماد رحمه الله تعالى ولم يبلغنا أنه رجع عن عقيدته فى الإرجاء.

حماد المحدث:

١ـ اقلال حماد من الرواية:

من المتفق عليه أن حماد بن ابى سليمان لم يكن من المكثرين من رواية الحديث والآثار، وسبب ذلك عند الذهبى: ان حمادا مات قبل أوان الرواية[٤٢] وما أظن أن الذى ذهب اليه الامام الذهبى من التعليل صحيحا، لأن الرواية قديمة فعلقمة بن قيس كان راوية لعبد الله بن مسعود، وابراهيم النجعى كان راوية لعلقمة ومن شيوخ حماد من كانوا رواة كأبى وائل وسعيد بن المسيب وعامر الشعبى وغيرهم.

والذى أراه أن حمادا أعرض عن الرواية ـ الا ما اضطر اليه ـ فرارا من مسئولية الرواية، كما هو حال السلف من الصحابة رضى الله عنهم كابن مسعود وغيره، ويؤكد ما ذهبنا إليه ما ذكره حماد بن سلمة قال: كنت أسأل حماد بن ابى سليمان عن المسندات والناس يسألونه عن رأيه، فكنت إذا جئت اليه قال: لا جاء الله بك[٤٣] وقول حماد «لاجاء الله بك» وإن كان على سبيل المداعبة إلا انه يفصح عن عدم رغبة

(٣٨) تهذيب التهذيب ٢/ ١٧ وميزان الاعتدال ١/ ٥٩٥.

(٣٩) المعرفة والتاريخ ٢/ ٧٩١

(٤٠) المعرفة والتاريخ ٢/ ٧٩١

(٤١) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣١.

(٤٢) ميزان الاعتدال ١/ ٥٩٦ وسير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٦.

(٤٣) المعرفة والتاريخ ٢/ ٦٥٢.

حماد بالتحديث بالأسانيد كما هو حال المحدثين .

٢ ـ اقوال العماء فى رواية حماد:

لقد تكلم بعض العلماء فى رواية حماد رحمه الله تعالى ، ونحن إذا استقرأنا اقوال الطاعنين فى رواية حماد نجدها لاتخرج عما يأتى :

(أ) الصرع : لقد ترك شريك رواية حماد أأن حمادا كان يصرع ، لقد خاف شريك أن يكون صرعه هذا يؤثر على حفظه ، فقد قيل له : لم تكثر عن حماد؟ فقال : كنت أتجاوزه الى غيره كان به لمم وكنت أقول : لا أكتب عن المجانين(٤٤) .

(ب) اتهامه بالكذب : لقد اتهم الأعمش ومغيرة حمادا بالكذب ، ولذلك تركا حديثه .

أما الأعمش : فقد روى محمد بن عبد الله بن نمير قال : سمعت أبا بكر بن عياش قال : قلت للأعمش : سمعت إبراهيم يقول لنا : كره أن يخلط البسر والتمر من أجل السرف ، كما كره أن يخلط السمن واللحم؟ قال : لا قلت : فممن سمعته؟ قال : من حماد وما كنا نصدقه(٤٥) .

أما مغيرة : فقد قال أبو بكر بن عياش عن مغيرة : إنه ذكر له عن حماد شيئا فقال : كذب(٤٦) .

ولكن الذين طعنوا فى صدق حماد لم يقدموا دليلا على أنه كان يكذب والجرح لايصح الا مفسرا بل اكتفى الأعمش بقوله : «وما كنا نصدقه» دون أن يقدم تبريرا لعدم تصديقه ، حتى قال الحاكم : كان الأعمش سيء الرأى فى حماد(٤٧) .

أما قول مغيرة وقد ذكر له عن حماد شيئا فقال : «كذب» فانه لايصلح أن يكون جرحا لحماد ، لأن غايت أن حمادا علم شيئا ومغيرة لم يعلمه فكذبه مغيره فيما قال ، ولكن لما كان من علم حجة على من لم يعلم فإن قول مغيرة فى حماد «كذب» لايصلح أن يكوم جرحا له ، وبذلك تسقط دعوى عدم صدقه .

---

(٤٤) المعرفة والتاريخ ٢/ ٧٩٢ سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٤ وميزان الاعتدال ١/ ٥٩٦

(٤٥) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٤ .

(٤٦) تهذيب التهذيب ٢/ ١٧

(٤٧) تهذيب التهذيب ٢/ ١٦ وميزان الاعتدال ١/ ٥٩٥ وسير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٤

(جـ) قلـة الحفظ : إن فريقا من الطـاعنين فى رواية حماد لايطعنون عليه قلـة الدين ولا ضعف التقوى فهو عـدل ثقة عندهم ولكنهم يطعنون عليه قلـة الحفظ ، فقد قال أبـو حاتم : حماد صـدوق لايحتج بحـديثـه وهو مستقيم الفقـه ، فـاذا جاء الأثـر شوش[٤٨] .

ويشبـه هذا مـا قـالـه شعبة عنـه ، فقـد قـال : كان حماد صـدوق اللسـان لايحفظ الحديث[٤٩] .

ومن هذا الباب قول ابن سعد عنه فى الطبقات : كان ضعيفا فى الحديث واختلط فى آخر مرة[٥٠] .

ولعل سبب ضعف حفظـه اشتغالـه بالفقـه واستخراج العلل والأقيسـة وتركيـزه عليها وعلى الأعمال الفكرية ، من كان هذا شأنه فإنه تضعف حافظته لقلة استعماله لها ، ويقوى فكره لكثرة استعماله له ، وقد انتبه إلى هذا «المزنى» حين علق على قول شعبة فى حماد «كـان حماد لايحفظ» فقـال المزنى : يعنى ان الغـالـب عليـه الفقـه ولم يـرزق حفظ الآثار[٥١] .

(د) خطؤه فيما يرويه عن ابراهيم : ينقل ابن سعد فى الطبقات أن عثمان البتى كان يرى أن حمادا كان سـىء الحفظ فيما ينقله عن غير ابـراهيم فقد قال عثمان البتـى : كان حماد اذا قال برأيه أصاب ، وإذا قال عن غير ابراهيم أخطأ[٥٢] ، ومفهوم هذا أن حمادا كـان جيد الحفظ فيما ينقلـه عن شيخه ابـراهيم النخعى وهذا معقـول ، لأن حمادا تفرغ لابـراهيم النخعى وكان له راويـة وكان يعب من بحره ومن كـان هذا شأنه كان جيد الحفظ لما أفرغ له اهتمامه وعكف عليه .

لكن ينقل البسوي فى «المعرفة والتاريخ» عن عثمان البتى انه كان يرى أن حمادا كان سىء الحفظ ينقلـه عن ابراهيم أيضـا ، وقد نقل قـول عثمان البتى المتقدم هكـذا «كان

---

(٤٨) تهذيب التهذيب ٢/ ١٦ وطبقات الحفاظ ص٤٨ وسير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٤ .

(٤٩) طبقات ابن سعد ٦/ ٣٣٣

(٥٠) طبقات الحفاظ ص٤٨ .

(٥١) طبقات ابن سعد ٦/ ٣٣٣ .

(٥٢) المعرفة والتاريخ ٢/ ٧٩٣ .

حمادا اذا قال برأيه اصاب وإذا قال: قال ابراهيم اخطأ»[٥٣]، ودعم البسوى ما نقله من قول عثمان البتى فى حماد بإيراد مخالفة حماد الثقات فيما رواه عن ابراهيم فى ذكاة الجنين الذى ذبحت امه، فقال: لقد روى ابو نعيم قال: حدثنا سفيان عن منصور عن ابراهيم قال: «كله أشعر أولم يشعر» وروى ابو نعيم ايضا قال: حدثنا سفيان عن الزبير بن عدى عن ابراهيم قال «ذكاته ذكاة امه». وروى أنه قال: حدثنا شعبة عن مغيرة عن ابراهيم قال: «الجنين ذكاته ذكاة أمه».

فقد اتفق كل من منصور والزبير بن عدى ومغيرة فيما يروونه عن ابراهيم على ان ذكاة الجنين ذكاة أمه.

وخالف هؤلاء حماد فيما يرويه عن ابراهيم فى ذلك فقد روى عنه أنه قال: لاتكون ذكاة نفس عن نفسين[٥٤].

وارى ان ما أورده البسوى لايصلح دليلا على صحة من قال: إن حمادا كان إذا روى عن ابراهيم أخطأ، لأن الخطأ فى الرواية مرة لايعنى الخطأ فيها كل مرة، وشأن من يعنى بإنسان ويلازمه ويكثر الأخذ عنه أن يكون قليل الخطأ فيما يرويه عنه، وقلب الآية بخطئه فيما يرويه عنه مرة أو مرتين لايصلح دليلا على قلب الوضع وترك العادة.

(هـ) قبول روايته: إذا سقطت دعوى كذبه وبقيت دعوى عدم حفظه تحمل جزءا من الحقيقة لا الحقيقة كلها فإن المحققين من العلماء قبلوا حديثه، فقد قال فيه ابن عدى: يقع فى رواية حماد أفراد وغرائب وهو لابأس به، متماسك فى الحديث[٥٥]، وقال عنه الامام احمد: مقارب ما روى عن القدماء سفيان وشعبة[٥٦]، وقال الحافظ الذهبى أخرج له مسلم مقرونا بغيره وحديثه فى السنن ولا يلتفت إلى قول من ضعفه[٥٧].

حماد الفقيه:

١ ـ اعتراف العلماء لحماد بالفقاهة: اتفق العلماء على أن حمادا كان فقيها وأنه كان جيد

(٥٣) المعرفة والتاريخ ٢/ ٧٩٢.
(٥٤) المحلى ٧/ ٤٣ واحكام الجصاص ١/ ١١١
(٥٥) تهذيب التهذيب ٢/ ١٦.
(٥٦) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٤.
(٥٧) تهذيب التهذيب ٢/ ١٦ وميزان الاعتدال ١/ ٥٩٥ وسير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٤.

التخريج والقياس واستخراج العلل والتنقيب عن مقاصد الشارع من الأحكام حتى قال فيه ابو حاتم «كان حماد مستقيم الفقه»[٥٨]، وقال ابو اسحق الشيبانى: ما رأيت أفقه من حماد، وحماد أفقه من الشعبى[٥٩]، وقال معمر: لم ار أفقه من هؤلاء: الزهرى وحماد وقتادة[٦٠] ولم أرمثل الزهرى فى الوجه الذى كان فيه ـ أى فى الحديث ـ ولم ار مثل حماد فى وجهه ـ أى فى الفقه ـ[٦١] وقال عثمان البتى: كان حماد إذا قال برأيه أصاب[٦٢]، وقال شعبة: كان الحكم بن عتيبة أكثر من حماد حديثا ولكن حمادا كان أجود رأيا[٦٣].

٢ ـ عقد مشيخة الفقه لحماد بعد ابراهيم: أخذ حماد الفقه عن ابراهيم النخعى ولازمه حتى تفقه به وحتى صار أفقه اصحاب ابراهيم قال الذهبى: تفقه حماد بابراهيم حتى صار أنبل اصحابه، وأفقههم وأقيسهم أبصرهم بالمناظرة والرأى[٦٤].

وقد اعترف له بالفقاهة والتأهل للفتوى شيخه ابراهيم قال مغيرة: قلت لابراهيم: إن حمادا يفتى قال ابراهيم: وما يمنعه وقد سألنى عما لم تسألنى عن عشره[٦٥]، ولما مرض ابراهيم النخعى وكان مختفيا من الحجاج ـ أتاه تلاميذه يعودونه فقال لهم: عليكم بحماد فإنه قد سألنى عن جميع ماسألنى عنه الناس[٦٦] ولما اشتد المرض بابراهيم أراد أصحابه أن يعرفوا من سيكون لهم مرجعا فى الفقه بعد شيخهم ابراهيم، فسأله عبد الملك بن اياس الشيبانى: من نسأل بعدك؟ قال ابراهيم: حمادا[٦٧]. وسأله مغيرة: من نسأل بعدك؟لله فقال: حمادا[٦٨].

ولما مات ابراهيم رحمه الله تعالى أراد اصحابه أن ينصبوا لهم شيخا وأن يتحروا

(٥٨) طبقات الحفاظ ص٤٨ وسير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٤.
(٥٩) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٢.
(٦٠) المعرفة والتاريخ ١/ ٦٣٧
(٦١) المعرفة والتاريخ ٢/ ٧٩٣
(٦٢) المعرفة والتاريخ ٢/ ١٦.
(٦٣) المعرفة والتاريخ.
(٦٤) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣١ ـ ٢٣٦.
(٦٥) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٤
(٦٦) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٢
(٦٧) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٢ والمعرفة والتاريخ ٢/ ٧٩٥.
(٦٨) طبقات ابن سعد ٢/ ٣٣٣ وطبقات الفقهاء للشيرازى ص٦٣.

لدينهم فأخذوا يطوفـون على العلماء وكان من ابرزهم فى ذلك الوقت الاعمش وحمادا فأتوهما وسألـوهما فأجمع رأيهم على إمامـة حماد فى الفقه، قال مغيرة: لما مـات ابراهيم رأينا أن الذى يخلفه الأعمش فأتيناه فسألناه عن الحلال والحرام فإذا لاشىء فسألناه عن الفرائض فإذا هى عنده، قال فأتينـا حمادا فسألناه عن الفرائض فإذا لاشىء فسألناه عن الحلال والحرام فإذا هو صاحبه فأخذنـا الفرائض عن الأعمش وأخذنا الحلال والحرام عن حماد عن ابراهيم[٦٩].

٣ ـ عـدم استغناء طلاب الفقه عنـه: إن المنزلة الفقهية التى بلغهـا حماد جعلت طلاب العلم لايستغنون عنه رغـم مقاطعة بعض العلماى له، وسوء رأيهم فيه وما كان من بين هؤلاء الطلاب سفيـان الثورى الذى كان يأتيـه سرا فيسأله عن مسائل وسمع منه، قال سفيان: ما كنا نأتى حمادا الا سرا عن أصحابنا[٧٠].

٤ ـ منهج حماد فى الفقه: قلنا ان حمادا تفقه بابراهيم وعنه أخذ منهجه فى التفكير الفقهى حيث كـان كلاهما ينقب عـن علل الأحكام وعن مقـاصـد الشارع منهـا، إلا أن ابراهيم كان يجمإ الى ذلك روايـة الحديث بل كان يجعل الحديث الأصل والمرجع، وتكلم ابراهيم فى العلل والمقاصد فتح ذهن حماد عليها فجعلها هى الأصل وجعل يطيل النقاش فيها ويعول عليها فى تفقيه أصحـابه إذ الفقاهة عنده استخراج العلل من النصوص ومعرفة مقـاصد الشارع منها ـ وهو فقه الرأى ـ اما العمل بظواهر النصوص ـ وهـو ما عليه أهل الحديث ـ فكـل انسان يحسنه ولذلك كانـت عنايته بالبنـاء الفكرى للفقه أكبر من عنايتـه بحفأ احاديث الأحكام ولـذلك فإنه لما حج ورأى الناس فى الحجاز يأخذون بظواهـر النصوص فى الأحكام ولا يغوصون على العلل والمقاصـد ولا يعنون بالبنية الفكـرية للأحكام لم يعتبر عملهم هـذا فقها ولم يعتبرهم فقهاء قال مغيرة: حج حماد فلما قدم أتيناه. نسلم عليه، فقال: ابشروا يا أهل الكوفـة، فإنى قدمت على أهل الحجـاز فرأيت عطاء ومجاهـدا فصبيانكم بل صبيان صبيانكم أفقه منهم[٧١].

(٦٩) طبقات ابن سعد ٦/ ٣٣٢.

(٧٠) المعرفة والتاريخ ٢/ ٢٩١.

(٧١) سير اعـلام النبـلاء ٥/ ٢٣٥ وميـزان الاعتـدال ٥/ ٥٦٩ وتهذيب التهـذيب ٢/ ١٧ وتـرتيب تـاريخ ابن معين ٢/ ١٣٢.

وعـاب فقهاء الحديث على حماد هـذا فى الفقـه لأنهم رأوا فيـه اهمالا لأمر السنـة، واعتمادا أكبر على الرأى، وكـان منهم الامام «مـالك بن انس» إمام أهل المدينـة المنورة حيث قـال رحمه الله تعالى: كان النـاس عندنـا اهل العراق حتـى وثب انسان يقـال له حماد، فاعترض هـذا الدين فقال فيه بـالرأى[٧٢]، وكان منهـم ايضا عامـر الشعبى ـ العراقى الكـوفى ـ فقد انتهى مـرة الى المسجد فاذا حماد وحولـه اصحابه ولهم ضـوضاء أصـوات فقال: والله لقـد بغض إلى هـؤلاء هـذا المسجد حتى تـركـوه أبغض إلى من كناسة دارى معاشر الصعافقة. ثم انصاع راجعا[٧٣]. وقدم حماد البصرة مرة، فخرج وعليه ملحفة حمراء، فجعل صبيان البصرة يسخرون به، فسأله رجل عن رجل وطىء دجاجة ميتة فخرج من بطنها بيضة، وقـال له آخر: ما تقول فى رجل طلق امرأته ملء سكـرجـة[٧٤]، استخفافا بـه واستهزاء وتنديدا بطريقته العقليـة التى يعتمد عليها فى الفقه.

٥ ـ المقارنة بين فقهه وفقه الحكم بن عتيبة:

قـال الحجـاج بن محمد المصبصى: سألـت شعبة عن الحكم وحماد، فقـال: كـان الحكم أكثرهما حديثا وكان حمادا أجودهما رأيا[٧٥]، وعلى هذا فإن شعبة رحمه الله تعـالى يرى أن كـلا من الحكم بن عتيبـة وحماد بن ابى سليمان منهجا فى الفقـه غير المنهج الـذى يتبعـه الاخـر، فـالحكم يتبع اهل الحديـث، وحماد يتبع منهج أهل الرأى، فأحب شعبـة أن يتبع أثر المنهجين فى الفـروع فوضع مجموعـة من الأسئلة الفقهية، ويقول سليمان بن حرب: إن مسائل الحكم وحماد كتبت لشعبة[٧٦] ولا يبعد أن يشترك أكثـر من عالم فى وضع هذه الاسئلة ولكن بعضهـا من وضع شعبة لنفسه لا محالة يدلنا على ذلك اسلوب صياغتها وأسلوب طرحها.

ويهمنا كثيرا الآن ان تكون الأسئلة من وضع شعبة أو من وضع مجموعة من العلماء

---

(٧٢) تهذيب التهذيب ٢/ ١٨.

(٧٣) طبقات ابن سعد ٦/ ٢٥١. والصعافقـة: مفردها صفعق، وهو الذى يشهد السـوق وليس عنده رأس مال، فاذا اشترى تاجر سلعة اقحم نفسه معه.

(٧٤) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٥ وميزان الاعتدال ١/ ٥٩٥

(٧٥) المعرفة والتاريخ ٢/ ١٦

(٧٦) المعرفة والتاريخ ٢/ ٢٨٣.

بقدر ما يهمنا أن هذه الأسئلة كان من شأنها أن تكشف عما يؤديه اختلاف المنهجين من الاختلاف فى الفروع .

وطرح شعبة أسئلتـه على كل من الحكم بن عتيبة وحماد بن ابى سليمان وأخذ يتلقى الإجابات منهما عليها ويقارن بينهـا ، والشىء المؤسف حقا أن النتائج التى وصل اليها شعبة لم تصلنـا ، أو لعله لم يعلنها ولكننا من تتبع هـذه المسائل والمقارنة بين الاجـابات التى تلقاها شعبة منهما نجد أن الحكم وحمادا قد اتفقـا فى الاجابة على اكثر هذه الاسئلة واختلفـا فى قليل منها ، رغم اختـلاف منهج الفقيهين ومن النظر فيما اختلفـا فيه منهـا نجد لحماد فيما ذهب إليـه نكتة فكـري أو فقهية لم يـرق اليها فكـر الحكم حين أجاب ، وهذا إن دل على شىء فإنما يـدل على أن المنهج الفكرى الـذى كان يتبعـه حماد فى الفقه كان منهجا سليما ولا يؤدى الى قلب الاحكام كما كانـوا يظنون . وقد أحصينا من هذه المسائل التى طـرحها شعبة عليهما الاسئلة التاليـة ، نقدم منها ما اتفق جـوابهما فيه ، ثم نتبعه بما اختلف جوابهما فيه لكى يسهل على القارىء ملاحظة النتائج التى وصلنا اليها من تفوق التفكير الفقهى عند حماد على التفكير الفقهى عند الحكم :

فأما ما اتفقنا فيه فهو ما يلى :

— سألهما عن الرجل يشترى من الرجل الشىء فيقول : ان كان بنقد فبكذا وان كان الى أجل فبكذا قالا : إن انصرف على أحدهما جاز(٧٧) .

— وسألهما عن بيع مدبر بمد دقيق فكرهاه(٧٨) .

— وسألهما عمن اشترى ثوبا فقطعه فوجـد فيه عوارا فقال الحكم : يرده ، وقال حماد : يرده ويرد معه أرش التقطيع وروى ايضا شعبـة عن الهيثم عن حماد أنه قال : يوضع عنه أرش العوار(٧٩) .

— وسألهما عن رجل عنده اختان مملوكتان هل يحل له أن يطأهما؟ فقالا : لايطأ واحدة منهما ولايقربنها حتى يخرج واحدة عن ملكه(٨٠) .

(٧٧) مصنف ابن ابى شيبة ١/ ٧٨ مخطوط تركيا ، طوب قبو سراى

(٧٨) عبد الرزاق ٨/ ٣١ .

(٧٩) المحلى ٩/ ٧٨

(٨٠) المحلى ٩/ ٥٢٣

— وسألهما عن التكبير أيام العشر من ذى الحجة؟ فقالا: محدث[٨١].

— وسألهما عن التكبير إذا خرج الى العيد؟ فقالا: نعم يكبر[٨٢].

— وسألهما عن الرجل يأمر الرجل فيقتل؟ فقالا: يقتل القاتل وليس على الآمر قود[٨٣].

— وسألهما عن القاتل والممسك للقتل؟ فقالا: يقتل القاتل[٨٤].

— وسألهما عن رجل رمى نارا فى دار قوم فاحترقوا؟ فقالا: ليس عليه قود ولا يقتل[٨٥].

— وسألهما عن الرجل يوجد مع المرأة فيقول: هى امرأتى، فقالا: لاحد عليه[٨٦].

— وسألهما عن مملوك أكره جارية على الزنا، فقالا: عليه الحد وليس عليه صداق[٨٧].

— وسألهما عن الرجل يجىء يوم الجمعة وقد خرج الامام على المنبر، فقالا: يسلم ويردون عليه السلام، وإذا عطس شمتوه ويرد عليهم[٨٨].

— وسألهما عمن اعتق أمته واستثنى ما فى بطنها؟ فقالا: ذلك له[٨٩].

— وسألهما عن السفر فى رمضان؟ فقالا: اخرج[٩٠].

— وسألهما عن الرجل ينام عن الصلاة ثم يستيقظ وقد طلع من الشمس شىء؟ فقالا: لايصلى حتى تنبسط الشمس[٩١].

— وسألهما عن قراءة البسملة فى الصلاة، فقالا: اقرأها فى نفسك[٩٢].

---

(٨١) ابن ابى شيبة ١/ ١٧٧.
(٨٢) ابن ابى شيبة ١/ ١٨٢.
(٨٣) المحلى ١٠/ ٥٠٨
(٨٤) المحلى ١٠/ ٥١٢
(٨٥) المحلى ١١/ ١٩
(٨٦) المحلى ١١/ ٢٤٢
(٨٧) ابن ابى شيبة ٢/ ١٢٨
(٨٨) المحلى ٥/ ٦٦
(٨٩) المحلى ٨/ ٤٠١ و ٩/ ١٨٩
(٩٠) تفسير الطبرى ٢/ ١٤٨ و ٣/ ٤٥٣
(٩١) شرح معانى الاثار ١/ ٢٣٤ للطحاوى، طبع مصر.
(٩٢) ابن ابى شيبة ١/ ٦٢ب

— وسألهما عن صلاة المسايفة؟ فقالا : ركعة حيث كان وجهه يومىء ايماء[٩٣] .

— وسألهما عن اللقيط؟ فقالا : هو حر[٩٤] .

— وسألهما عما يعفى عنه من النجاسة ، فقال الحكم : إذا كان مقدار الدرهم وقال حماد إذا كان مقدار المثقال ، ثم قال : أو الدرهم[٩٥] .

— وسألهما عن مسح الرأس فى الوضوء ، فقالا : يمسح مرة واحدة[٩٦] .

— وسألهما عمن قال : إن فارقت حريمى فمالى فى المساكين صدقة ، فقالا : ليس عليه شىء[٩٧] .

وأما ما اختلفا فيه فهو ما يلى :

— سألهما عمن اشترى خمسة عشر جريبا برا بعشرة أجربة ، فقال الحكم : لابأس بذلك ، وكرهه حماد[٩٨] .

— وسألهما عن بيع الحديد بالنحاس نسيئة ، فقال الحكم لابأس به وكرهه حماد[٩٩] .

— وسألهما عن رجل شج رجلا فاقتص له منه ، فمات المقتص منه ، فقالا : عليه الدية ، وقال حماد : ويرفع عنه بقدر الشجة[١٠٠] .

— وسألهما عن الكلام بغير عذر إذ خرج الإمام على المنبر حتى يتكلم وإذا نزل قبل أن يصلى؟ فكرهه الحكم وقال حماد لابأس به[١٠١] .

— وسألهما عمن توضأ بسؤر الحمار ثم صلى ، فقال الحكم : لايعيد ، وقال حماد : أحب إلى أن يعيد[١٠٢] .

---

(٩٣) ابن ابى شيبة ١/ ١١٣ب وتفسير الطبرى ٢/ ٥٧٥ والمحلى ٥/ ٣٦

(٩٤) المحلى ٨/ ٢٧٤

(٩٥) ابن ابى شيبة ١/ ٦٠ .

(٩٦ ابن ابى شيبة ١/ ٤

(٩٧) شرح السنة ١٠/ ٣٧ للطحاوى .

(٩٨) المحلى ٨/ ٤٦٩

(٩٩) مصنف عبد الرزاق ٨/ ٣٧ طبع المكتب الاسلامى ، بيروت ١٤٠٣هـ .

(١٠٠) المحلى ١١/ ٢١

(١٠١) ابن ابى شيبة ١/ ٧٩ والاوسط ٤/ ٧٩ لابن النذر ، تحقيق صغير احمد بن محمد حنيف ، طبع دار طيبة ـ الرياض ١٤١٢هـ .

(١٠٢) ابن ابى شيبة ١/ ٦

— وسألهما عن الرجل يصلي خلف الصف وحده؟ فقال الحكم : يعيد وقال حماد لايعيد[١٠٣] .

— وسألهما عن الرجل يستيقظ فيجد البلة؟ فقال الحكم : لايغتسل وقال حماد : إن كان يرى أن احتلم اغتسل[١٠٤] .

— وسألها عن الرجل يتكفل بنفس رجل فمات المكفول قال الحكم : يضمن الدراهم وقال حماد : ليس عليه شيء[١٠٥] .

— وسألهما عن بول الشاة والبعير ، فقال الحكم : لايغسل وقال حماد يغسل[١٠٦] .

— وسألهما عن قطرة بول أصابت خفا ، فصلي فيه صاحبه ، فقال الحكم : يعيد ، وقال حماد : لايعيد[١٠٧]

تأثره بمنهج النخعى فى التفكير الفقهى:

قلنا إن حمادا كان تلميذا لابراهيم النخعى بل كان أنبغ تلاميذ النخعى تأثر بمنهجه فى التفكير الفقهى وشرب عنه هذا المنهج ، حتى رأى ابراهيم أن حمادا خير من يخلفه من تلاميذه فى الفتوى لقد فتح ابراهيم أبواب الرأى فى التفكير الفقهى فولجها حماد ، وتربع فى ساحة الفكر فكان فقيها مفكرا وللبرهان على صحة ما قلناه ولاثبات هذا التأثر فقد قمنا بمقارنة ما جمعناه من فقه حماد بن ابى سليمان فى كتابنا «موسوعة فقه حماد بن ابى سليمان» مع ما جمعناه من فقه ابراهيم النخعى فى كتابنا «موسوعة فقه ابراهيم النخعى» وتتبعنا فقه الرجلين مسألة مسألة ، فوجدنا أن حمادا بن ابى سليمان لم يخالف شيخه إلا فى ست وعشرين مسألة فقط ، أما باقى مسائل الفقه فاننا لانعرف له مخالفة لها ، وهذه المسائل التى خالف فيها حماد ابراهيم هى :

١ ـ كره حماد استئجار السمسار وأجرته ، ولكن ابراهيم رخص فيها[١٠٨] .

(١٠٣) عبد الرزاق ٢/ ٥٩

(١٠٤) ابن ابى شيبة ١/ ١٣ب

(١٠٥) سنن البيهقى ٦/ ٧٧ طبع الهند ١٣١٤هـ.

(١٠٦) ابن ابى شيبة ١/ ٢٠

(١٠٧) ابن ابى شيبة ١/ ٥٥.

(١٠٨) الاشراف ١/ ٢٤٠ والمغنى ٥/ ٤٢٧

٢ ـ وقال حماد فى الإرث: إذا اجتمع لشخص قرابتان فإنه يرث بأقوى القرابتين (المغنى ٦/ ٣٠٤) بينما كان ابراهيم يقول: يرث بالقرابتين جميعا[١٠٩].

٣ ـ وقال حماد: لايصح الاشتراك في الأضحية[١١٠] بينما كان ابراهيم يرى صحة الإشتراك فى أضحية البقر والإبل حيث يجزىء الواحد منها عن سبعة اشخاص[١١١].

٤ وقال حماد: لايجوز بيع الكلب وإن كان معلما[١١٢] بينما أجاز ابراهيم بيع كلب الصيد[١١٣].

٥ ـ كان حماد يقول: تحمل العاقلة دية العبد قلت أم كثرت[١١٤] بينما كان ابراهيم يقول: لاتحمل العاقلة دية العبد[١١٥].

٦ ـ وكان حماد يرى كراهة ذكر الله تعالى للحائض[١١٦] بينما رخص فيه ابراهيم[١١٧].

٧ وكان حماد يرى أن الخلع فرقة وليس بطلاق[١١٨] بينما يرى ابراهيم أن الخلع طلقة بائنة[١١٩].

٨ ـ وكان حماد يرى أنه لايجوز وضع بعض الدين مقابل تعجيل الوفاء[١٢٠] بينما يرى ابراهيم أنه لابأس بوضع بعض الذين مقابل تعجيل الوفاء[١٢١].

---

(١٠٩) ابن ابى شيبة ٢/ ١٨١ والمغنى ٦/ ١٨٦ و ٣٠٤

(١١٠) المحلى ٧/ ٣٨١.

(١١١) آثار ابى يوسف ٦١ وآثار محمد بن الحسن ١٣٥

(١١٢) الاشراف ٢/ ٥٥٥ والمحلى ٩/ ١٠ وشرح السنة ٨/ ٢٤ والمغنى ٤/ ٢٥١ والمجموع ٩/ ٢٤٦.

(١١٣) عبد ارزاق ٩/ ٢٥٦ وشرح النووى لصحيح مسلم ١٠/ ٢٣٣ والمحلى ٩/ ١٢ والمغنى ٤/ ٢٥١ والمجموع ٩/ ٢٤٦.

(١١٤) المحلى ١١/ ٢٩ و٥٢ والمغنى ٧/ ٧٧٥ ونيل الاوطار ،/ ٢٤٧.

(١١٥) عبد الرزاق ٩/ ٤١٠ وآثار ابى يوسف ٢٢١ والمحلى ١١/ ٤٩و ٥٢ والمغنى ٧/ ٧٧٥

(١١٦) ابن ابى شيبة ١/ ١٠٣.

(١١٧) عبد الرزاق ١/ ٣٣٦

(١١٨) عبد الرزاق ٦/ ٤٨٦

(١١٩) ابن ابى شيبة ١/ ٢٤٤ وعبد الرزاق ٦/ ٤٨١ واثار محمد ٧٢ و ٧٤ والمحلى ١٠/ ٢٣٨ والمغنى ٧/ ٥٦.

(١٢٠) المغنى ٤/ ٤٨.

(١٢١) عبد الرزاق ٨/ ٧٣ و ٧٤ وآثار ابى يوسف ١٨٥.

٩ ـ وكان حماد يـرى أن الفقير الذى يستحق الـزكـاة هو من لم يكن عنـده ماتجب فيـه الزكـاة[١٢٢] بينما يرى ابراهيم أن الفقير الذى يحل له أن يأخـذ من الزكاة هو من لم يكن له خمسون درهما[١٢٣] .

١٠ ـ كان حماد يرى أن المجلود فى الزنا تخلع عنه ثيابه[١٢٤] بينما كان ابراهيم يرى أن يترك عليه قميص فإن كان مراد حماد : أن يخلع عنه الحشو والفرو من ثيابه فلا خلاف بينهما .

١١ ـ وكان حماد يرى قطع اليد بالسرقـة من بيت المال ولو كان للسارق فيه حق[١٢٦] بينما يرى ابراهيم عدم القطع فى السرقة من بيت المال[١٢٧] .

١٢ ـ وكان حماد يرى أن السفر الذى يقصر فيه الصلاة وتتعلق به الرخص ما كان أكثر من فـرسخين[١٢٨] وفى رواية ثانية : اثنى عشر ميلا ــ وهى أربعة فراسخ ـ وفى رواية ثالثة : إن كان يذهب ويعـود من يومه فتجب عليه الجمعة[١٢٩] بينما يـرى حماد ان السفر الذى تتعلق به الرخص هو ما كان مسيرة ثلاثة أيام[١٣٠] .

١٣ ـ وكـان حمـاد يـرى أن الأجـير المضارب إذا سـافر بمال المضـاربة فـان نفقته على نفسه[١٣١] بينما يرى ابراهيم ان نفقته على رأس المال[١٣٢] .

١٤ ـ وكان حماد يـرى أن الشفعة للجار الملاصق دون غيره[١٣٣] بينما يرى ابـراهيم ان الشفعة بالأبواب الملاصق احق من الأبعد منه ثم الأقرب فالأقرب[١٣٤] .

---

(١٢٢) ابن ابى شيبة ١/ ١٣٧ والمحلى ٦/ ١٥٤ .
(١٢٣) ابن ابى شيبة ١/ ١٣٧ وعبد ارزاق ٤/ ١١٠ والمحلى ٦/ ١٥٤
(١٢٤) ابن ابى شيبة ٢/ ١٢٧ .
(١٢٥) تفسير القرطبى ١٣/ ١٦٢
(١٢٦) ابن ابى شيبة ٢/ ١٣٠ والاشراف ١/ ٤٩٤ والمغنى ٨/ ٢٧٧ وسير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٣
(١٢٧) المحلى ١١/ ٣٢٨ والمغنى ٨/ ٢٧٧ واحكام الجصاص ٢/ ٤٢٦
(١٢٨) ابن ابى شيبة ١/ ٧٦ب
(١٢٩) الاوسط ٤/ ٣٥
(١٣٠) عبد الرزاق ٢/ ٥٢٧ والمجموع ٤/ ٢١٥
(١٣١) الاشراف ١/ ١١٣ والمغنى ٥/ ٣٧
(١٣٢) عبد الرزاق ٨/ ٢٤٧ والمحلى ٨/ ٢٤٨ والمغنى ٥/ ٣٧
(١٣٣) المحلى ٩/ ١٠٠
(١٣٤) عبد الرزاق ٨/ ١٨

١٥ ـ وكان حماد يرى قبول شهادة المرأة الواحدة الكافرة على استهلال المولود[١٣٥] بينما يرى ابراهيم فى إحدى الروايتين عنه عدم قبول شهادة الكفار فى غير الوصية فى السفر إذا لم يوجد من يشهد من المسلمين[١٣٦] وفى الرواية الثانية : لاتجوز شهادة الكفار فى الوصية ولا فى غيرها[١٣٧] .

١٦ ـ وكان حماد يرى جواز إمامة المتيمم للمتوضين[١٣٨] بينما يرى ابراهيم عدم صحة اقتداء متوضىء بمتيمم[١٣٩] .

١٧ ـ ويرى حماد أن المسبوق إن ادرك الإمام فى الركوع أو فى السجود كبر مرتين الأولى لاستفتاح الصلاة والثانية للركوع ولايجزيه غير ذلك[١٤٠] بينما يرى ابراهيم أنه تجزئة تكبيرة واحدة للاستفتاح والركوع[١٤١] .

١٨ ـ وكان حماد يرى أن تطوع الليل والنهار يصلى مثنى مثنى[١٤٢] بينما يرى ابراهيم أن نافلة الليل تصلى مثنى مثنى ، اما نافلة النهار فانها تصلي أربعا أربعا[١٤٣] .

١٩ ـ وكان حماد يرى وجوب الكفارة على من أفطر يوما من رمضان بالوطء[١٤٤] بينما يرى ابراهيم أنه لاكفارة فى إفطار رمضان بوطء أو بغيره والواجب فيه التوبة والاستغفار قياسا على افساد الصلاة[١٤٥] .

٢٠ ـ وكان حماد يرى أن من مات ولم يقض ما عليه من الصيام صام عنه وليه[١٤٦] بينما يرى ابراهيم أن وليه لايقضى عنه شيئا ولكن يخرج عنه الفدية نصف صاع من طعام عن كل يوم[١٤٧] .

---

(١٣٥) المحلى ٩/ ٣٩٩
(١٣٦) تفسير الطبرى ١١/ ٦١
(١٣٧) اثار ابى يوسف ١٦٦ واثار محمد ١١١ .
(١٣٨) الاوسط ٢/ ٦٧ والمحلى ٢/ ١٤٣ والمجموع ٤/ ١٦٣
(١٣٩) عبد الرزاق ٢/ ٣٥٢ والمجموع ٤/ ١٦٣ .
(١٤٠) عبد الرزاق ٢/ ٢٧٨ والاوسط ٣/ ٨٠ والاستذكار ١/ ٨٣ والمغنى ١/ ٥٠٥
(١٤١) عبد الرزاق ٢/ ٢٧٨ وابن ابى شيبة ١/ ٣٨ والمغنى ١/ ٥٠٤
(١٤٢) ابن ابى شيبه ١/ ٩٦ والمغنى ٢/ ١٢٤ والمجموع ٣/ ٥٤٩ .
(١٤٣) ابن ابى شيبة ١/ ٩٦ و ٩٧ والمغنى ٢/ ١٦٣ وطرح التثريب ٣/ ٧٤ ونيل الاوطار ٣/ ٤٩ .
(١٤٤) المغنى ٣/ ١١٥
(١٤٥) اثار محمد ٥٣ والمحلى ٦/ ٨٨ والمغنى ٣/ ١٢٠ والمجموع د/ ٣٩٥
(١٤٦) عبد الرزاق ٤/ ٢٣٩ والمحلى ٧/ ٨ وشرح السنة ٦/ ٣٢٦
(١٤٧) عبد الزراق ٤/ ٢٣٧

٢١ ـ وكان حماد يـرى أن من قال لزوجته «أنت على حرام» وقعت عليهـا طلقة واحدة بائنـة[١٤٨] بينما يرى ابراهيم أنه إن نوى به طلاقـا فهو طلاق وإن لم ينو به طلاقا فكفارته كفارة يمين[١٤٩] .

٢٢ ـ ويرى حماد أن من قذف الجماعة بلفظ واحد أو بألفاظ متعددة فليس عليه إلا حد واحـــد[١٥٠] بينما يرى ابـراهيم أنه إن قـذفهم بلفظ واحد فليس عليـه إلا حد واحد، اما ان قذفهم بألفاظ متعددة فعليه حدود متعددة[١٥١] .

٢٣ ــ وكـان حمــاد يرى أن الـرجل اذا تزوج المـــرأة على مهر عـاجل وآجل فهو كلـه عاجل[١٥٢] بينما يرى ابراهيم أن المهر الآجل لايحل إلا بالطلاق او الفرقة[١٥٣] .

٢٤ ـ وكان حماد يرى أن النذر المخرج مخرج اليمين لاتجب على صاحبه الكفارة بالحنث به[١٥٤] بينما يرى ابراهيم أن عليه كفارة يمين إن حنث به[١٥٥] .

٢٥ ـ وكان حماد يرى أن الـورثة ان أجازوا الوصية للوارث، او أجـازوا الوصية بأكثر من الثلث فليس لهم أن يـرجعوا[١٥٦] بينما يرى ابراهيم أن للورثـة الرجوع عن إجازتهم قبل الموت أو بعده[١٥٧] .

٢٦ ـ وكان حماد يرى أن المتوضيء يغسل ظاهر الأذنين وباطنهما فى الوضوء[١٥٨] بينما يرى ابـراهيم فى إحدى الروايتين عنـه: أنه يغسل مقدمهما مع الـوجه، ويمسح باطنهما مع الرأس[١٥٩] وفى رواية ثانية عنه أنه يمسح ظاهرهما وباطنهما[١٦٠] .

---

(١٤٨) ابن ابى شيبة ١/ ٢٤٠ب والمحلى ١٠/ ١٢٥ والاشراف ٤/ ١٧٢ وتفسير القرطبى ١٨/ ١٨١ .
(١٤٩) ابن ابى شيبة ١/ ٢٤١ب ونيل الاوطار ٦/ ٢٨١
(١٥٠) ابن ابى شيبة ٢/ ١٢٥ والاشراف ٢/ ٧٢ والمغنى ٨/ ٢٣٣ ـ ٢٣٤
(١٥١) عبد الرزاق ٧/ ٤٣٤ واثار محمد ١٠٥ والمغنى ٨/ ٢٣٣ .
(١٥٢) الاشراف ٤/ ٥٤ والمغنى ٦/ ٦٩٣ .
(١٥٣) المغنى ٦/ ٦٩٣
(١٥٤) الاشراف ١/ ٤١٣ والمحلى ٨/ ٨ وشرح السنـة ١٠/ ٣٧ وحليـة العلماء ٣/ ٣٣٧ والمغنى ٨/ ٦٩٦ وسير اعـلام النبلاء ٥/ ٣٣٤ .
(١٥٥) عبد الرزاق ٨/ ٢٤٥ ـ ٢٤٦
(١٥٦) ابن ابى شيبة ٢/ ١٧٥ وسنن الدارمى ٢/ ٤٩٦ والمحلى ٩/ ٣١٩ والمغنى ٦/ ١٤ .
(١٥٧) المحلى ٩/ ٣١٩
(١٥٨) شرح السنة ١/ ٤٤١
(١٥٩) اثار محمد ١/ ٢ واثار ابى يوسف ص٥
(١٦٠) ابن ابى شيبة ١/ ٤ب وعبد الرزاق ١/ ١٣ .

ونجد أثـر التأثر فى الموافقات الكثيرة بين حماد وابـراهيم ونحن نورد فيما يلى بعض المسائل التى أخذها حماد عن ابراهيم والتـى يبدو فيها التأثر واضحا ، لأنها تكشف عن منحى من التفكير مختلف تماما عن المنحى الـذى سلكـه فـريق آخـر من فقهـاء الامـة الاسـلامية وإن المطلع عليـه لايمكنه إلا أن يقـر بأخذ حماد هـذا التفكير عن النخعى ، نذكر من ذلك :

١ ـ لقد أخـذ حماد عن ابراهيم تطهير البئر الذى وقعت فيه نجـاسة بنزح دلاء معدودة منه ، فقال ابراهيم : إن وقع سنور فى بئر فمات فيه فإن البئر يطهر بنزح أربعين دلوا منه ، وقال حماد بما قال به ابراهيم[١٦١] ويلاحظ هنا اتفاقهم فى عدد الدلاء مع ان فى هذا العدد مجالا للاختلاف .

٢ ـ وقال ابراهيم بنجاسة بصاق الإنسان وقال حماد بما قال به ابراهيم[١٦٢] .

٣ ـ وقال ابـراهيم بتقويم صيد الحرم أو صيد المحرم قيمته ، ثم يشترى بثمنـه هديا إذا بلغ ثمنه أن يشترى به هدى ، وإن لم يبلغ فيشترى به طعاما ثم يتصدق به[١٦٣] .

٤ ـ وقال ابراهيم : إن القارن بين الحج والعمرة يطوف طوافين ويسعى سعيين ، وقال حماد بمال قال به ابراهيم[١٦٤] .

٥ ـ وقـال ابراهيم بعـدم سقوط خيـار رد المبيع بالعيب إذا شرط البـائع البراءة من كل عيب فيه وقال حماد بما قال به ابراهيم[١٦٥] .

٦ ـ وقـال ابراهيم : إن رفض البـائع تسليم المبيع حتى يسلم اليه الثمـن يكون المبيع فى يده رهنا وإن رفض المشترى استلام المبيع من البائع حتى يأتيه بالثمن ، يكون المبيع فى يد البائع امانة ، إن هلك يكون هـلاكه من حساب المشترى ، وقال حماد بما قال بـه ابراهيم وزاد عليـه حـالة مـا إذا سكت المتبـايعان فإنـه كـان لايراه شيئـا حتى يقبحه[١٦٦] .

---

(١٦١) ابن ابى شيبة ١/ ٢٦ والمحلى ١/ ١٤٥ ـ ١٤٦ وشرح معانى الاثار ١/ ١٧ .

(١٦٢) ابن ابى شيبة ١/ ٢٣ و ٢٧ وعبد الرزاق ١/ ١٨٥ .

(١٦٣) تفسير الطبرى ٧/ ٥١ و ٥٤ و ٥٧ واثار ابى يوسف ١٠٩ والمغنى ٣/ ٥٢١

(١٦٤) ابن ابى شيبة ١/ ١٨٣ والمحلى ٧/ ١٧٥ واثار ابى يوسف ١٠١ ونيل الاوطار ٥/ ٨٣ والمجموع ٨/ ٦٩ .

(١٦٥) ابن ابى شيبة ١/ ٢٧١ والمحلى ٨/ ٣٣٨ والمجموع ٩/ ٣٣٠ والمغنى ٤/ ١٧٨ .

(١٦٦) عبد الرزاق ٨/ ٤٧ .

٧ ـ وقال ابراهيم: إن المستأجر إذا تعدى فان الأجرة تسقط عنه عما تعدى فيه وقال حماد بما قال به ابراهيم[١٦٧].

٨ ـ وقال ابراهيم: فى الذمية تسلم تحت الذمى ويأبى زوجها الاسلام تقر عنده، وفى قول آخر له: يقع طلاقا، وقد أثر عن حماد الروايتان جميعا، موافقة لابراهيم[١٦٨].

٩ ـ وقال ابراهيم بايجاب نفقة القريب الفقير على رحمه المحرم الموسر وقال حماد بما قال به ابراهيم[١٦٩].

١٠ ـ وقال ابراهيم تنتظر امرأة المفقود حتى يأتيها موت زوجها أو طلاقه وقال حماد بما قال به ابراهيم[١٧٠].

١١ ـ وقال ابراهيم بعدم جواز اعتاق ولد الزنا فى الكفارات وقال حماد بما قال به ابراهيم[١٧١].

١٢ ـ وقال ابراهيم فى الجنايات: يقتص من المباشر للجناية دون الآمر بها والممسك لها[١٧٢].

إن هذا الذى أوردنا خير دليل على تأثر حماد بمنهج التفكير الفقهى لابراهيم النخعى، فقد فتح ابراهيم نوافذ الفكر فدخلها حماد وبنى فى ساحتها قصورا ثم أتى أبو حنيفة ـ تلميذ حماد ـ ففرش هذه القصور وزينها بمختلف الزينات حتى صار فقه الرأى قصرا منيفا بناه أمهر الصناع، فكان إحدى المبانى الشامخة فى حضارتنا الاسلامية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين . . .

---

(١٦٧) ابن ابى شيبة ١/ ٢٧٣ب وعبد الرزاق ٨/ ٢١١

(١٦٨) ابن ابى شيبة ١/ ٢٤٢ و ٧/ ٣١٣ والمغنى ٦/ ٦١٧.

(١٦٩) ابن ابى شيبة ١/ ٥٦ والمحلى ١٠/ ١٠١ واثار ابى يوسف ١٥٨

(١٧٠) ابن ابى شيبة ١/ ٢١٨ وعبد الرزاق ٧/ ٩١ واثار محمد ٨٠ والمحلى ١٠/ ١٣٩ والمغنى ٧/ ٤٤٨ و ٤٩٠.

(١٧١) ابن ابى شيبة ١/ ١٥٧ب والمحلى ٨/ ٧٢ والمغنى ٧/ ٧٥١.

(١٧٢) الاشراف ٢/ ١١٤ والمحلى ١٠/ ٥٠٨ـ٥٠٩.

جوانب من الاقتصاد الكلي
في فكر ابن خلدون

د. شوقي دنيا

ملخص البحث

موضوع البحث هو جوانب الاقتصاد الكلي في فكر ابن خلدون .

وأهمية هذا البحث تنبثق مما له من آثار عملية ونظرية ، حيث ان ما يتناوله من قضايا ومشكلات ليست ببعيدة عن واقعنا المعاصر ، ومن ثم يمكن لنا أن نستفيد بالكثير مما قدمه في مواجهتها كما أن إبراز وتأصيل ماقدمه سلفنا من عطاء اقتصادي ابرازه بلغة فنية اقتصادية معاصرة هو في حد ذاته قيمة فكرية تستحق ما يبذل فيها من عناء خاصة ونحن نعيش حركة اقتصادية اسلامية معاصرة تتطلب الدعم القوى المستمر من خلال التعرف على ماقدمه علماؤنا السابقون حيال القضايا الاقتصادية .

ويدور هذا البحث حول دراسة الجوانب التالية والتي تمثل أهم مسائل الاقتصاد الكلي :

الجانب الاول : الدخل القومي من حيث مفهومه ومحدداته .

الجانب الثاني : النمو الاقتصادي من حيث طبيعته واهميته وعوامله ومراحله وما قد يكون له من آثار سلبية .

ماذا قدم ابن خلدوم حيال تلك الموضوعات؟ وما قيمة ما قدمه إذا ماقورن بما قدمه علماء مسلمون آخرون؟ وإذا ما قورن بما قدمه علماء غربيون وهل فيه ما يمكننا أن نستفيد به في تعاملنا الحاضر مع هذه القضايا؟ .

مقدمة:

من المعروف أن للدراسات الاقتصادية جوانبها المتعددة المتنوعة، ومن المعروف كذلك أن ما يتعلق منها بتاريخ الفكر والمذاهب الاقتصادية قد حظى ومازال باهتمام كبير لدى علماء الاقتصاد الوضعي.

بينما الأمر في الاقتصاد الاسلامي قد يكون على خلاف ذلك، حيث لم ينل هذا الجانب من اهتمام علماء الاقتصاد الاسلامي ما يستحق من عناية واهتمام رغم ما يحتله من أهمية كبرى في دعم وتطوير وترشيد الحركة المناهضة المعاصرة للاقتصاد الاسلامي إذ هو من جهة يقدم دعما قويا للدراسة التطبيقية من حيث كونه كشافا علينا استخدامه في حركتنا الاقتصادية الحاضرة حيث قضايانا ومشكلاتنا المعاصرة، وتستند هذه المقولة إلى حقيقة هامة وواضحة رغم ما قد يكون هنالك من عدم انتباه لها، وهى أن قضايانا ومشكلاتنا وإن اخذت طابع الحداثة والمعاصرة إلا انها في حقيقة الامر تضرب بجذورها في أعماق الماضي . . ومعنى ذلك أنها قضايا ومشكلات واحدة جذورها قديمة نهاياتها معاصرة، وقد اعجبني كثيرا قول من قال: ان مرئيات ابن خلدون حيال قضايا التخلف والنمو لهى أقرب الينا وان تطاول الزمن من مرئيات الفكر الاقتصادي الوضعي وإن اتحد الزمن أو تقارب وهى مقولةحقيقية وصحيحة عند القائل وانعام النظر. ألم يركز ابن خلدون بقوة على الأهمية الكبرى للعامل السياسي في انجاح واخفاق عمليات التنمية؟؟ وألم يطنب القول في خطورة عامل التبعية على ماتقدم المجمعات بل على وجود ها ذاته؟؟ ألم يحذر كل التحذير من الآثار التدميرية للسياسات الاقتصادية غير الرشيدة؟؟ أليست هذه العوامل تحتل مرتبة الصدارة في الادب الانمائي المعاصر كما أنها تمثل العقبات الكبرى حيال اي جهد يبذل للقضاء على مشكلة التخلف الاقتصادي؟

هذا عن الأهمية العملية لقيام دراسات وأبحاث تتناول تاريخ الفكر الاقتصادي الإسلامي يضاف إلى ذلك القيمة العلمية النظرية وراء تلك البحوث التي تبرز بلغة فنية اقتصادية معاصرة اسهام علمائنا الأوائل في تأسيس وتنظير وتطوير علم الاقتصاد. وهذه قيمة في حد ذاتها ولاسيما انه أخذت تنهض من ركودها.

هـذا ومما هـو معروف لـدى العلماء المختصين أن مقدمـة ابن خلدون تحتـوى على العديد من الأفكار والآراء والنظريات التي تعـد رائدة بالنسبة للعديد من العلوم. كما انها قد نـالت العناية الفائقـة من علماء الاجتماع والتاريخ لكن ما نالتـه على أيدي علماء الاقتصاد وإن كان كبيرا في حد ذاته إلا أنه اقل بكثير من المنظور النسبي، سواء في ذلك بالنسبة لما قـدمه العلماء غير الاقتصاديين، او بالنسبة لما في المقدمـة من عطاء اقتصادي نحن نعتقد أنـه في الكثير من جوانبـه مازال مكنـونا، وقـد صدق المفكـر الغربي «ايف لاكوست» عندمـا قال ما في مقدمة ابن خلدون من علم إنما يكشف بقـدر تقدمنا نحن العلمي.

لا أخفى القارىء سرا من أن اعتمـدت فى النقل من المقدمـة على طبعة الاستقـامة لمصطفى محمد وهى بـدون تاريخ وأن هذه المقدمـة تحتل عندي مرتبة متقـدمة في كتب سلفنا كما أنها تثير لدى الاهتمام الشـديد بما تحتوي عليه مـن أفكار اقتصادية جـد هامة ومتقدمة.

وهذا البحث يتناول بعض هذه الأفكار والآراء بالدراسة والتحليل النقدي المقارن. .

وقد اقتصرنا على الأفكار التي قدمهـا في مجالي النمو الاقتصادي، والدخل القومي ومحدداته وهما يندرجان تحت ما يعرف حاليا بالاقتصاد الكلي.

فماذا قدم ابن خلدون حيـال هذين الموضوعين؟ وما قيمة ما قـدمه في سوق الفكر الاقتصـادي؟ ومـا الـذي يمكن أن يستفـاد بـه منـه في هـذا العصر الحاضر؟ تلك هى المحاور الكبرى التي يدور حولها هذا البحث. وذلك من خلال الخطة التالية:

المبحث الأول: الدخل القومي

١/ ١ ـ مصطلحات ومفاهيم

١/ ١/ ١ ـ الثروة ورأس المال

١/ ١/ ٢ ـ الدخل والخرج

١/ ١/ ٣ - دورة الدخل القومي

١/ ٢ - محددات الدخل القومي

١/ ٢/ ١ - القطاع الحكومي

١/ ٢/ ٢ - القطاع الخاص

١/ ٢/ ٣ - القطاع الخارجي

المبحث الثاني: النمو الاقتصادي

٢/ ١ - طبيعة النمو وأهميته

٢/ ٢ - عوامل النمو

٢/ ٣ - مراحل النمو وديناميكيته

٢/ ٤ - آثار سلبية للنمو

٢/ ٥ - دروس مستفادة

من يقرأ المقدمة قراءة اقتصادية متأنية يجد فيها اشارات عديدة منها ما هو سريع، ومنها ماهو مطول، حيال موضوع الدخل القومي من جهة، وكذلك النمو الاقتصادي من جهة أخرى، وفيما يلي نعرض لعناصر هذين الموضوعين اللذين تطرق اليهما ابن خلدون تطرق باابن خلدون.

المبحث الأول: الدخل القومي

١/١ـ مصطلحات ومفاهيم:

من المصطلحات الاقتصادية المتعلقة بالدخل القومي نجد: الثروة ـ رأس المال ـ الدخل ـ الخرج.

١/ ١/ ١ ــ الثروة ورأس المال من المعروف أن مصطلح الثروة تعرض من حيث مضمونه لتطورات عديدة علي أيدي رجال الفكر الاقتصادي الوضعي بدءا بالنقود ومرورا بالمنتجات المادية وانتهاء بشتى المنتجات. ومما تجدر الإشارة اليه أن ابن خلدون لم يقع فيما وقع فيه التجاريون فيما بعد من انصرافهم بهذا المصطلح إلى المعادن النفسية من النقود، بشكل جعلهم يربطون بين هذه المعادن من حيث حجمها وبين مقدار ثروة البلد. بينما نجد ابن خلدون قد أكد على الطبيعة العينية والحقيقة للثروة حيث إن ثروة البلد هى ماالديه من سلع ومنتجات تولدت من أنشطة اقتصادية، وكلما زادت هذه الأنشطة والاعمال زادت ثروة البلد. بل لقد عارض بشدة اتجاها يقترب من اتجاه التجاريين في عصره يذهب الى الاهمية الكبرى للنقود وكثرتها كمقياس لثروة البلد او تعبير عنها. فبين ابن خلدون ان النقود شأنها بشأن بقية الاموال تزيد وتنقص بمقدار العمل والنشاط الاقتصادي وقد ظهر ذلك واضحا في هجومه الشديد على ما كان يمارس في عصره من عمليات البحث عن الدفائن والكنوز والهوس في الحصول على النقود بأي شكل . . وفي ذلك يقول: واما قولهم أين أموال الامم من قبلنا وما علم فيها من الكثرة والوفور فاعلم ان الاموال من الذهب والفضة والجواهر والامتعة انما هى معادن، ومكاسب مثل الحديد والنحاس والرصاص وسائر العقارات والمعادن والعمران يظهرها بالاعمال الانسانية ويزيد فيها وينقصها» (٣٨٨).

كذلك يقول: «اعلم ان ماتوفر عمرانه من الأقطار وكثر ساكنه اتسعت احوال أهله وكثرت أموالهم والسبب في كثرة الأعمال التي هي سبب للثروة وتتفنن دولهم في اتخاذ المعاقل والحصون واختطاط المدن وتشييد الامصار.

واعتبر ذلك بأقطار الشرق مثل مصر والشام وعراق العجم والهند والصين وناحية

الشمال كلها وأقطارها وراء البحار الرومي عندما كثر عمرانها كيف كثر المال فيهم وعظمت دولتهم وتعدد مدنهم وحواضرهم وعظمت متاجرهم وأحوالهم. فالذي يشاهد لهذاالعهد من أحوال تجار هذه البلاد وماعليه دولهم من غنى ورفه غرائب تسير الركبان بحديثها وربما تتلقى بالانكار في غالب الأمر ويحسب من يسمعها من العامة ان ذلك لزيادة في أموالهم أو لأن المعادن الذهبية والفضية اكثر بأرضهم او لأن ذهب الأقدمين من الامم استأثروا به دون غيرهم وليس كذلك. بل هو كثرة العمران التي تفيد كثرة الكسب بكثرة الأعمال التي هى سببه» (٢٦٥).

واضح تماما كيف كانت فكرة الثروة ومضمونها وعواملها وموقع الذهب والفضة من ذلك كيف كانت كل تلك المسائل واضحة جلية لدى ابن خلدون، مقدما فيها من الرؤية مايراه اليوم الفكر الاقتصادي الحديث. وما تعثر فيه ردحا طويلا الفكر الاقتصادي القديم والوسيط.

كذلك نلاحظ أنه كان يدرك أهمية ما نسميه اليوم برأس المال القومي مثل التشييدات والهياكل والمعدات ووسائل النقل والمواد الخام والسلع الوسيطة مثل الهندام والمخال والمناقب والاخشاب والرخام والأجر والصهاريج والمطامير والاسطبلات... الخ.

١/ ١/ ٢ ـ الدخل والخرج والعلاقة بينهما: المقصود بمصطلح الخرج هو الانفاق فاذا كان الدخل هو ايرادات فإن الخرج نفقات ومصروفات ومعنى ذلك أنه يمكن الاستعاضة عن مصطلح الخرج بالمصطلح المرادف له وهو الانفاق.

ومصطلح الانفاق القومي لايغيب عن دارس للاقتصاد الكلي كما أن العلاقة بين الدخل والانفاق هى الأخرى جد معروفة.. يقول ابن خلدون في ذلك وأما حال الدخل والخرج فمتكافىء، ومتى عظم الدخل عظم الخرج وبالعكس» (ص ٣٦٢).

ومعلوم أن الانفاق القومي يمكن أن يحل محله الطلب الكلي.. وسوف نرى في فقرة قادمة كيف كانت العلاقة بين الطلب الكلي والعرض الكلي واضحة بجلاء عند ابن خلدون وكيف أنه ركز بقوة على الطلب كما فعل كيينز ومع ان النموذجين مختلفان

الا ان القاسم بينهما وهو مرونة الجهاز الانتاجي جعل تحليلهما في هذه المسألة متفقا الى حد كبير .

١/ ١/ ٣ ــ دورة الدخل القومي : من المسائل الأولية اليوم في أدبيات الدخل القومي مسألة دورة الدخل القومي لكن ماهو اليوم شبه مبتذل كان بالأمس وخاصة الأمس البعيد أبعد من الطموحات والتخيلات . وقد عد مكتشفوه هذه المسألة من رواد وعظماء الاقتصاديين مثل كيناي ويتي .

ولنا أن نشيد بابن خلدون ايما اشادة لأنه قبل هؤلاء جميعا قدم تحليلا طيبا لهذه المسألة من خلال نموذج اقتصادي يقوم على قطاعين ، القطاع الحكومي والقطاع الخاص ، في ذلك يقول : «المال إنما هو متردد بين الرعية والسلطان ، منهم اليه ، . ومنه اليهم . فاذا حبسه السلطان فقدته الرعية» (ص ٢٨٦) .

ويعود فيؤكد ويوضح هذه القضية قائلا : «إإذا أفاض السلطان عطاءه وأمواله في أهلها انبثت فيهم ورجعت اليه ، ثم اليهم منه ، فهى ذاهبة عنهم في الجباية والخراج عائدة عليهم في العطاء فعلى نسبة حال الدولة يكون يسار الرعايا وعلى نسبة يسار الرعايا وكثرتهم يكون مال الدولة» (ص ٣٧١) .

ومما تجدر ملاحظته هنا أولا أنه أكد على اهمية الانفاق حتى تكتمل الدورة وبين انه لو حدث تسرب في أي صورة ـ وقد سماه احتجان ـ فإن دورة الدخل لن تكتمل بل يحدث انكماش وزوال وهنا نذكر فقط بما قاله كيناي بعد ذلك بأكثر من قرنين عن دورة الناتج وأهمية الانفاق في اكتمالها .

ومع ادراكنا بأن القطاعات لدى كيناي مغايرة لها لدى ابن خلدون إلا أن الفكرة تكاد تكون واحدة . وثانيا ارتباط الضريبة بالانفاق وكيف انهما معا يحدثان آثارا متكافئة عموما ، وخاصة اذا ما قام الحاكم بانفاق الضرائب في نفقات عامة تعود على اهل البلد ، فانهم في تلك الحالة لن يضاروا من جراء تلك الضرائب في جملتهم وهذه هى الفكرة التي احتلت موقفا بارزا في سجل بتى مع ان صاحبها الحقيقي والاول هو ابن خلدون .

٢/١ ـ محددات الدخل القومي:

يمكن النظر للدخل القومي على أنـه دالة في الطلب الكلي أو الانفاق الكلي ومعلوم أن مصادر هذا الانفاق هى الحكومة والافراد والقطاع الخارجي .

١/ ٢/ ١ ـ القطاع الحكومي من أهم أدواته المؤثـرة في الدخل القومي الانفاق العام والضرائب .

١ ـ الإنفـاق العام : أهمية الانفاق الحكـومي في تحديد مستوى الـدخل القومي لاتخفى على قارىء اقتصـادي ولقد تعرف ابن خلـدون سلفا على هذا المحـدد وعلى أهميته الكبيرة ، بل لقـد تعرف ولو بشكـل غير مكتمل على ما يعـرف حاليا بمضـاعف الانفاق العام يقول ابن خلدون «إن الصنائع وإجادتها انما تطلبها الدولة ـ الحكومة ـ فهى التي تنفق سوقها وتوجه الطلبات اليها وما لم تطلبه الدولة وإنما يطلبه غيرها من أهل المصر فليس على نسبها لأن الدولة . هـى السوق الاعظم وفيها نفاق كل شىء والقليل والكثير فيهـا على نسبـة واحـدة ، فما نفق فيها كـان اكثـر ضرورة ، والسوقـة ـ القطـاع الخاص ـ وإن طلبوا الصنـاعة فليس طلبهم بعـام ولا سوقهم بنافقة» (ص ٤٠٣) .

واضح تمامـا ما يعلقـه ابن خلـدون من أهميـة محورية على الطلب العـام في تحريك العرض ومن ثم الدخل وفي عبارة أخرى له يقدم بعض التفسير لهذه المقولة ، فيقول :

«والسبب في ذلك ان الـدولـة والسلطـان هـى السـوق الأعظم للعـالم ومنـه مـادة العمران فإذا احتجن السلطان الأمـوال او الجبايات أوفقدت فلم يصرفهـا في مصارفها قل حينئذ ما بأيدي الحاشية والحامية وانقطع ايضا ما كان يصل منهم لحاشيتهم وذويهم وقلت نفقاتهم جملة وهم معظم السواد ، ونفقاتهم أكثر مادة للأسواق ممن سواهم فيقع الكساد حينئذ في الأسواق وتضعف الارباح في المتاجر» (ص : ٢٨٦) .

ويكـــرر مقـــولتـــه هـــذه قـــائلا . . . وذلـك كلـــه إنما يجيء من قبل الـــدولـــة لأن الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطـانتها ورجالها وتتسع إحوالهم بالجاه اكثر من اتساعهـا بالمال فيكون دخل تلك الأمـوال من الرعايـا وخرجها في أهل الـدولة ثم

فيمن تعلق بهم من أهل المصر وهم الأكثر فتعظم لذلك ثروتهم ويكثر غناهم» (ص ٣٦٩) واضح تماما ان فكرة المضاعف تشع من هذه العبارات فانخفاض الانفاق العام يترتب عليه انخفاض دخل أفراد الجهاز الحكومي، وانخفاض دخلهم يرتب انخفاض دخول الأفراد ذوي الصلة بهم، ومن ثم انخفاض نفقاتهم ومعنى ذلك انخفاض الطلب فقلة العرض فانخفاض الانتاج فحدوث الكساد والانكماش وقد عاد وأكد على هذه المقولة موضحا أن انخفاض الإنفاق الحكومي يتولد عنه قهرا أو اختيارا تخفيض الإنفاق الخاص (ص ٣٧٤) وأخيرا فإنه يوضح من خلال إشادته بوثيقة طاهر بن الحسين لابنه والى مصر والتي فيها يقول «اعلم ان الاموال إذا اكتنزت وادخرت في الخزائن لاتنمو وإذا كانت في صلاح الرعية واعطاء حقوقهم وكف الأذى عنهم نمت وزكت» (ص ٣٠٦).

٢ ـ الضرائب: من المعروف ان للضرائب أثرا انكماشيا وقد ناقش ابن خلدون أثر الضرائب على كل من العرض والطلب فيقول: «وإذا قلت الوظائف والوزائع ـ الضرائب ـ على الرعايا نشطوا للعمل ورغبوا فيه فيكثر الاعتمار» (ص ٢٧٩).

ويقول ايضا. فيكثرون الوظائف والوزائع حينئذ على الرعايا والاكرة والفلاحين وسائر أهل المغارم ويزيدون في كل وظيفة ووزيعة مقدارا عظيما لتكثر لهم الجباية ويضعون المكوس على المبايعات وفي الأبواب، ثم تتدرج الزيادات بمقدار بعد مقدار لتدرج عوائد الدولة في الترف وكثرة الحاجات والانفاق بحيث تثقل المغارم على الرعايا وتهضمهم» (ص ٢٧٩).

هذا عن أثر الضرائب على العرض أما اثرها على الطلب فإن الضرائب وإن فرضت على المنتجين فإنها عادة ما تسبب ارتفاع الاسعار، ومعنى ارتفاعها تخفيض الطلب فإذا ما علمنا أن الضرائب لاتقتصر على المنتجين بل تعم الجميع فإننا ندرك مدى آثارها الانكماشية على جبهة الطلب، حيث تقلل من الدخل الممكن التصرف فيه ومعنى ذلك كله انكماش مستوى الدخل القومي يقول ابن خلدون «والمكوس تعود الى البياعات بالغلاء لأن السوقة والتجار كلهم يحتسبون على سلعهم وبضائعهم جميع ما

ينفقـونه حتى في مـؤنـة أنفسهم فيكـون المكس لذلـك داخلا في قيم المبيعـات وأثمانها فتعظم نفقـات أهل الحضـارة وتخرج عن القصـدإلى الاسراف ولايجدون وليجـة عن ذلك لما ملكهم من أثر العوائد وطاعتها وتـذهب مكاسبهم كلها في النفقات ويتتابعون في الإملاق والخصـاصة، ويغلب عليهم الفقر ويقـل المستامون للبع فتكسـد الاسواق ويفسد حال المدينة» (ص ٣٧٢).

وإن البـاحث الاقتصـادي المنصف لايملك نفسـه من الـدهشة إزاء روعـة ودقـة وعمق هذا التحليل لابن خلدون رحمه الله.

١/ ٢/ ٢ ـ القطاع الخاص: يمارس القطاع الخاص دوره في تحديـد مستوى الدخل القومى من خلال مايقوم به من استهلاك واستثمار.

إن آلية التأثير التبـادلي بين الدخل والاستهـلاك جد معروفـة في الأدب الاقتصادي فكما أن المزيد من الدخل يؤدي إلى المزيد من الاستهـلاك فإننا نجد من زاوية أخرى أن المزيد من الاستهلاك يؤدي إلى المزيد من الدخل من خلال تزايد العرض بما يتضمن من تزايد الاستثمارات وتزايد الاستثمارات يولد المزيد من الدخول.

يقول ابن خلدون في ذلك. . «دعتهم أحوال الـرفه والغنى إلى الترف وحاجاته من التأنق في المسـاكن والملابس واستجـادة الآنية واتخاذ الخدم والمراكـب هذه كلهـا أعمال تستدعي بقيمها ويختار المهرة في صناعتها والقيام عليها فتنفق أسواق الاعمال والصنائع ويكثـر دخل المصر وخـرجـه ويحصل اليسـار لمنتحلي ذلك من قبل أعمالهم، ومتى زاد العمـران زادت الأعمال ثانيـة ثم زاد الترف تابعـا للكسب وزادت عوائده وحـاجاتـه واستنبطت الصنـائع لتحصيلها فـزادت قيمتهـا وتضاعـف الكسب في المدينة لـذلك ثـانيـة، ونفقت سـوق الأعمال بها أكثـر من الأول وكـذا في الـزيادة الثـانيـة والثـالثـة (ص ٣٦٠).

في هذه العبارة الفذة بدت واضحة جلية دينـاميكية ارتفاع مستوى الدخل القومي من خلال تزايـد الاستهلاك ومن ثم تزايد الاستثمار، وفي الوقت ذاته من خـلال تزايد الاستثمار ومن ثم الـدخل ومن ثـم الاستهـلاك ومن ثم الاستثمار. وهلم جـرا ومعنى

ذلك إننا نلمح بحق فكرتي المضاعف والمعجل وإن كانتا في بذورهما الأولى ولو كان له أتباع لنمت واكتملت هاتان الفكرتان وهناك العديد من العبارات التي تدور حول هذا المعنى وتؤكده (ص ١٢٠ ، ١٧٢ ، ٤٠١ ، ٤٠٣).

ويلاحظ أن ابن خلدون وهو بصدد حديثه عن الاستهلاك قد اكتشف مبكرا أثر التقليد في هذا المتغير الاقتصادي وقد تناوله على المستوى القومي وعلى المستوى الدولي فعلى المستوى الدولي كان مثاله في ذلك الاستهلاك في تونس وكيف أنه مرتفع رغم عدم ارتفاع مستوى الدخل بها وأرجع ذلك إلى التقليد والمحاكاة للاستهلاك في مصر لقرب المسافة وسهولة الاتصال (ص ٢٧١) كذلك مثل بحالة كل دولة مغلوبة مع الدولة الغالبة على غرار الاندلس مع الجلالقة (ص ١٤٧) أما على المستوى المحلي فوضح ماعليه الفئات الأقل جاها ودخلا من محاولة تقليد الفئات الأعلى دخلا والاكبر مركزا (ص ١٦٧ ، ١٧٢).

وهذا هو العامل الذي نال من خلاله شهرته الذائعة الاقتصادي المعاصر دوزنبري وذلك في كتابه «الدخل والاستثمار ونظرية سلوك المستهلك» وكذلك ركز عليه الاقتصادي المعاصر فيركسه في كتابه «مشكلات تكوين رأس المال في الدول المتخلفة».

١/ ٢/ ٣ ــ القطاع الخارجي. ربما كانت الإشارة القوية إلى هذا العامل هى ماقدمها عند حديثه عن تقسيم العمل وأهمية التصدير كفتح لمنافذ خارجية توسع السوق ومن ثم يتأتى لهذه الفكرة القيام محدثة آثارها التوسعية على جبهة الطلب ومن ثم جبهة العرض ويترتب على ذلك كله ارتفاع مستوى الدخل القومي يقول في ذلك ابن خلدون . . فأهل المدينة أو المصر إذا وزعت أعمالهم كلها على مقدار ضروراتهم وحاجاتهم اكتفى فيها بالاقل من تلك الاعمال، وبقيت الأعمال كلها زائدة على الضرورات فتصرف في حالات الترف وعوائده ومايحتاج اليه غيرهم من أهل الأمصار ويستجلبونه منهم بأعواضه وقيمه فيكون لهم بذلك حظ من الغنى. (ص ٣٦٠)

كذلك نجده يؤكد على خطورة الآثار السلبية للسياسات التي قد

تنهجها الدولة حيال قطاع التصدير، وخاصة السياسات السعرية المجحفة إذ أنها تحد كثيرا من امكانيات وفرص ألتصدير ومن ثم تكسد إلى حد كبير تلك الصناعات التصديرية، وبتداعى الآثار ونتيجة للتداخل الاقتصادي فان الاثر السلبي يسري في كل أوصال الاقتصاد القومي فيحدث الانكماش والكساد.

ومن أقوال ابن خلدون في ذلك . . ويتثاقل الواردون من الآفاق لشراء البضائع وبيعها من أجل ذلك، فتكسد الأسواق ويبطل معاش الرعايا لأن عامته من البيع والشراء (ص ٢٩٠).

المبحث الثاني: النمو الاقتصادي

من وجهة نظر اقتصادية نجد قضية التخلف والنمو تحتل مكانا بارزا بين آراء ابن خلدون الاقتصادية. والمتتبع الفاحص للمقدمة يجدها تثير بين ثناياها وفي مواضع مختلفة العديد من التساؤلات التي تطرحها عادة نظرية التخلف والنمو مثل: ماسر التفاوت بين الدول في مستويات المعيشة؟ ولماذا يتحقق هنا نمو ولايتحقق هناك؟

وماهى العوامل التي من شأنها أن تحدث الاضمحلال وتوقف النمو؟ إلى غير ذلك من التساؤلات والملاحظ أيضا ان أبن خلدون لم يقف عند طرح هذه التساؤلات بل حاول أن يقدم لها إجابات تحليلية.

١/٢ـ طبيعة النمو وأهميته:

ذهب نفر غير قليل من العلماء خاصة علماء الاجتماع إلى أن طبيعة التطور عند ابن خلدون لاتعد وأن تكون من باب الدوران حول النفس، أو هو حسب تعبيرهم هو دوران الطاحونة، حيث لم يبرح مكانه، بل يتحرك من نقطة ويلف ويدور إلى أن يعود إلى نفس النقطة، فهى دورية مغلقة لايترتب عليها تقدم حقيقي في أوضاع المجتمعات، والكثير منهم قدم الكثير من الاعتذارات عن موقف ابن خلدون هذا والعوامل التي دفعته إلى أن تجيء نظرته على هذا النحو غير الصحيح[1] ومع ذلك فهناك من يرفض هذه المقولة من علماء الاجتماع ومن غيرهم ويكيف التطور عند ابن

---

(١) د. سعيد النجار، تاريخ الفكر الاقتصادي، بيروت دار النهضة العربية ص ٨١.

خلدون على أنه من باب دوران العجلة التي تقرب العربة من غايتها مهما كان هناك من دوران لها، ومعنى ذلك أن هناك تطورا حقيقيا وحركة تؤدي إلى نقطة غير نقطة الأصل[٢].

وبرغم أن هذا الجدل لايعنينا كثيرا كاقتصاديين إلا أن هذا لاينفي أن نبدي رأينا الموجز في هذه القضية. حقيقة يمكن أن يستخلص القارىء للمقدمة أن ما يتحدث عنه ابن خلدون ليس تطورا بالمعنى الحقيقي للتطور بقدر ما هو دوران في حلقة مفرغة.

فهي بداوة ثم حضارة ثم فناء للحضارة ومن ثم بداوة من جديد، وهكذا. أوهي جماعة من الناس في شكل قبيلة أو غيرها تسيطر على الحكم تتسم في بداية حياتها هذه بالبداوة، ثم تأخذ في طور الحضارة شيئا فشيئا إلى أن تصل إلى ذروتها، فتتولد عوامل عديدة تضعفها، فتنتهز هذه الفرصة السانحة جماعة أخرى مازالت في طور البداوة، فتستولى على الحكم ثم تسير سيرة الأولى، وهكذا دواليك.

ومع ذلك فما لاشك فيه أنه وإن كان هذا صورة صادقة لما كان يحدث كثيرا في عصر ابن خلدون إلا أن ذلك لاينفي وجود تغير وتمايز في كل مرحلة من هذه المراحل عن نظيرتها السابقة.

وقد صرح بذلك ابن خلدون في أكثر من عبارة له ومن ذلك: «وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلابد من أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها ولايغفلون عوائد جيلهم مع ذلك فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء وكانت للأولى أشد مخالفة، ثم لايزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك

(٢) د. عبد العزيز عزت، تطور المجتمع البشري عند ابن خلدون، من أعمال مهرجان ابن خلدون. القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية ١٩٦٢ ص٤١ ومابعدها.

- د. عبد الله شريط، نظرية التطور عند ابن خلدون، من أعمال ندوة ابن خلدون، تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ونشرت أعمالها الدار العربية للكتاب في طرابلس ١٩٨٢ ص٩٨.
- د. أحمد الخشاب، التفكير الاجتماعي، القاهرة: دار المعارف ١٩٧٠ ص٣٢٠.

والسلطان لاتزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة «ص٢٩».

اعتقد أن هذه العبارة تنطق بكل جلاء بما كان لابن خلدون من رأي وفكر في تطور المجتمعات وكيف يحدث التمايز والتغير في كل الأوضاع بحيث لانجد وجه شبه بين الدول القديمة جداً والدول الأحدث.

ومهما يكن من أمر فالذي يعنى به الاقتصاديون بدرجة أكبر هو دراسة العوامل المختلفة التي تحدث تغير الوضع الاقتصادي من سيىء إلى حسن أو من حسن إلى سيء. وهل لابد من توقف هذه الحركة؟ وهل من أمل في تطويل أمدها؟

وإلى أي مدى تعتبر هذه العوامل هي عوامل حقيقية في إحداث التغيرات في الوضع الاقتصادي؟.

وقد ذهب ابن خلدون - عكس ماقد يفهم عنه - إلى تقديم تحليل معياري لعملية النمو والتقدم، ولم يقف عند مجرد تقديم تحليل وضعي لها فقد دافع ابن خلدون عن قضية النمو مقدماً في ذلك اعتبارات دينية وعقلية. والذي يعنينا هنا بدرجة أكبر هي الاعتبارات الدينية التي أيد بها وجهة نظره المعيارية. ومن ذلك ماقدمه حيال قضية الاستكثار من الدنيا التي تعكس النمو الاقتصادي ومايراه حيالها. حيث يقول: إن الاستكثار المذموم هو مايؤدي إلى السرف وعدم أداء الحقوق أما الاستكثار مع عدم الترف أو مع القصد في الاستهلاك وتوجيه الفائض للاستفادة به في مجالات النفع العام فهو محبب ومطلوب. وإن كان الاستكثار من الدنيا مذموماً فإنما يرجع إلى ما أشرنا إليه من الإسراف والخروج عن القصد وإذا كان حالهم - يقصد الصحابة ويلحق بهم من بعدهم - قصدا، ونفقاتهم في سبيل الحق ومذاهبه كان ذلك الاستكثار عوناً لهم على طرق الحق واكتساب الدار الآخرة (٢٠٥).

ويقول: «واعلم أن الدنيا كلها وأموالها مطية للآخرة ومن فقد المطية فقد الوصول» «ص٢٠٢».

٢/٢ - عوامل النمو

مما يلاحظ أن النمو عند ابن خلدون هو عملية كلية تكاملية مركبة تتفاعل فيها

العوامل العديدة المتنوعة من سياسية واجتماعية وثقافية واقتصادية محدثة واقعا متغيراً متطوراً من فترة لأخرى وبمرور الزمن تتغير هذه العوامل نفسها محدثة تباطؤ عملية التطور ثم توقفها ثم تدهورها، ثم تعود تلك العوامل مرة ثالثة في أوضاع مختلفة محدثة التطور من جديد. وهكذا هناك دوام الحركة والتغير. ومعنى ذلك أننا أمام بذور لأحدث مدخل متكامل للتطور يأخذ في اعتباره أن التطور ليس فقط شيئاً اقتصادياً لا من حيث هو ولا من حيث غاياته ولا من حيث أدواته ووسائله.

وقد قمنا باستعراض تلك العوامل المبثوثة في المقدمة ثم تجميعها على النحو التالي:

١ ـ العامل الجغرافي: ذهب ابن خلدون إلى أن هذا العامل بجوانبه المختلفة المشتملة على التربة والمياه ودرجة الحرارة والجفاف والرطوبة يمارس أثره الكبير في مستوى النشاط الاقتصادي للسكان ولابن خلدون في ذلك عبارات عديدة نذكر منها «.. فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه بل والحيوانات وجميع مايتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة - غير المفرطة - في الحر ولا في البرد - مخصوصة بالاعتدال وساكنها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وديانة.... وأهل هذه الأقاليم أكمل لوجود الاعتدال لهم فنجدهم على غاية من التوسط - الكمال - في مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم... «ص٨٢».
ثم يقول مؤكداً على أهمية التربة «اعلم أن هذه الأقاليم المعتدلة ليس كلها يوجد بها الخصب ولا كل سكانها في رغد من العيش، بل منها مايوجد لأهله خصب العيش من الحبوب والأدم والحنطة والفواكه لزكاة المنابت واعتدال الطينة ووفور العمران، وفيها الأرض الحرة التي لاتنبت زرعاً ولاعشباً بالجملة فسكانها. في شظف من العيش «ص٨٧» وفي عبارة أخرى نجده يصرح بأن «إفراط الحر يفعل في الهواء تجفيفاً ويبسا يمنع من التكوين لأنه إذا أفرط الحر جفت المياه والرطوبات وفسد التكوين في المعدن والحيوانات والنبات... إلى أن يفرط البرد في شدته فينقص التكوين ويفسد، بيد أن فساد التكوين من جهة الحر أعظم فلذلك تفاوت العمرات في أرجاء المعمورة «ص٥١» ولسنا في حاجة إلى القول بأن هناك من ظل حتى عصرنا هذا يفسر التخلف الاقتصادي بالعامل الجغرافي. وليس معنى ذلك

أننا نقر هذا التفسير وخاصة مع مافيه من غلو لم يقع فيه ابن خلدون حيث ان كثيراً من الدول المتخلفة اليوم لم يدخلها ابن خلدون في المناطق الجغرافية المعوقة للنمو. كذلك يلاحظ أن ابن خلدون وإن أبرز هـذا العامل الجغرافي إلا أنه لم يستغرق فيه من جهة ولم يجعله المؤثر وحده في النشـاط الاقتصادي ومستواه من جهة أخرى بل بين أن التأثير متبـادل بين الجغرافيـا والإنسان[٣] ولايخفى علينـا أنه برغـم التقدم العلمي والتكنـولـوجي المذهل في عصرنـا هـذا إلا أن للمـوارد الطبيعيـة دورهـا الحاسم في إنجاز التقدم أو سهولته وكذلك في المحافظة عليه.

٢ ـ العامـل السكـاني: موضـوع السكان وعـلاقته بـالنمو الاقتصـادي مـن أكثـر الموضوعات مثـاراً للجدل والحوار في الأدب الاقتصادي، فالبعـض يرى أن كثرة السكان معوقة والآخر يرى أن قلة السكان هي المعوقة. وهناك من يرى في الوضع السكاني سبباً وعاملاً في الوضع الاقتصـادي القائم، وهناك من يراه نتيجة للوضع الاقتصـادي العام تقـدمـا وتخلفـا. وفي وسط هذا الخضم المتـلاطم لانعجـز عن الإمساك ببعض الخيوط ذات الـدلالات الهامة ومن ذلك ان المحك الفعلي للحكم على قيمـة هذا العـامل يتركـز حول كل نمـوذج اقتصـادي معين بذاتـه ولايصح التعميم، فمثلاً في بعض النماذج تكون الكثرة مطلوبـة وأساسية وفي بعضها تكون معوقـة، ومن ذلك أن أصبحت العـلاقات هي العـلاقة التبادليـة التأثير فالعـامل السكاني والمستوى الاقتصادي كلاهما يمارس التأثير والتأثر بالآخر. ومن ذلك أن مسيرة التطـور الاقتصـادي في أوروبـا والتي حققت مـانسميـه اليـوم بـالتقـدم الاقتصادي قد عـايشت تزايداً سكانياً بل إن هنـاك من الاقتصاديين المرموقين من يذهب إلى أن قلة السكان وعدم النمو المتزايد فيها يمثل العامل الأساسي في الركود

---

(٣) ألبان ج. ويدجري، التاريخ وكيف يفسرونه، ترجمة عبد العزيز، القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب ص٦٥.
- د. عمر محي الدين، التخلف والتنمية، بيروت: دار النهضة العربية ص١٥٤ ومابعدها.
- د. أحمد الخشاب، التفكير الاجتماعي، مرجع سابق ص٣٠٨.
- د. عبد الله بن شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الجزائر الشركة الوطنية للنشر ص١٠٨ ومابعدها.
- ساطع الحصري، دراسات عن ابن خلدون، القاهرة: مكتبة الخانجي ١٩٦٧، ص٣١١.
- د. السيد محمد بدوي، المورفولوجيا الاجتماعية، من أعمال المهرجان ص١٨٨.

طويل المدى الـذي أصاب المجتمعـات الأوروبية منـذ بدايـات هذا القـرن ولو لا الانفتاح العملاق على العالم لبرزت جلية الآثار السلبية لهذه الوضعية(٤) .

في ضوء ذلك فإنه يمكن فهم وتقدير رأي ابن خلدون في هذا الموضوع حيث يرى أن كثرة السكـان عامل إيجابي أساسي لتحقيـق وإنجاز التقدم الاقتصـادي وان قلتها في البداية التقـدم وفي النهاية تضعضعه - وعلينا أن ندرك أن النمـوذج الاقتصادي الذي اتخذه ابن خلدون حقلاً وميداناً لدراسته يتمحور حول مجتمع مبتديء موارده الطبيعية لم تستغل الاستغــلال الكـامل بعــد، ومعنى ذلك وجــود الفـرص والإمكــانيـات الاستثمارية الكبيرة يضاف إلى ذلك عدم وجود مشكلة التكنولوجيا كما هي اليوم. وفي ظل تلك الأوضـاع مـاذا تعني كثـرة السكان؟ إنها تعني مـن جهة المزيـد من الأيـدي العاملة ومن ثم إمكانية التخصص وتقسيـم العمل والذي يؤدى إلى المزيد من الإنتاج فالمزيد من الفائض الاقتصادي ومعنى ذلـك تقديم حل معقول لقضية العرض كما أنها تعنى من جهة أخرى المزيد من الطلب، ومعنى ذلك حل مشكلة الطلب.

وإذن فكثرة السكـان شرط أساسي في مثل هـذا النموذج لإحداث تقـدم اقتصادي وقد سبق أن بينا أثر السكان على إمكانيـة التعاون وتقسيم الأعمال عند تناولنا لموضوع الانتاج كما أن لابن خلدون عبـارات عديدة تؤكد على رأيه هـذا ومن ذلك قوله: «إن عظم الدولة واتسـاع نطاقها وطول أمدها على نسبـة القائمين بها في الكثرة والقلة «ص ١٦٣» وقوله: «ألا تـرى إلى الأمصار القليلة الساكن كيف يقل الـرزق والكسب فيها أو يفقد بقلة الأعمال الإنسـانية وكذلك الأمصار التي يكون عمرانها أكثـر يكون أهلها أوسع أحوالاً وأشد رفاهية «ص ٣٨٢».

وفي بيـان كيف تكون العـلاقـة تبادليـة بين السكـان والنمو الاقتصـادي يشير ابن خلـدون إلى مـاتحدثـه قلـة الانتـاج في نهاية مـرحلـة الـرواج من مجاعـات ووفيـات. «ص٣٠٢». كذلك مايـولده النمو المتزايد من تأثيرات جـانبية على حجم السكان من نقصـان يحدث من جـراء الأمـراض المتـولـدة مـن التلـوث الـذي ينتجـه هـذا النمـو «ص٣٠٢».

(٤) د. رمزي زكي، المشكلة السكانية، الكويت: عالم المعرفة ٨٤ ص١٣٦ ومابعدها.

وبغض النظر عن طبيعة ونوعية العلاقة بين السكان والنمو الاقتصادي إلا أن مجرد الوعي بهذه العلاقة هو في حد ذاته نضج فكري اقتصادي من غير شك .

٣ ــ العامل السياسي : عندي أن من أروع ماقدمه ابن خلدون في موضوع النمو الاقتصادي مرئياته حيال العامل السياسي وأبعاده وآثاره الجوهرية في عملية النمو ، سواء في ذلك مايتعلق بحرية الوطن وعدم تبعيته وذوبانه في غيره ، أو حرية المواطن وعدم إذلاله واستبعاده ، وإتاحة الفرصة الكبرى أمامه ليشارك فعلاً في بناء المجتمع ، أو مايتعلق بالحكومة القوية العادلة التي تستطيع أن تحق الحق مهما كان أهله ، وتبطل الباطل مهما كان من وراءه ومن عباراته الفذة الجامعة المانعة في ذلك «لاعمران بدون دولة ولا دولة بدون عمران» «ص ٣٧٦» .

ومن وجهة نظر النمو الاقتصادي فإن العامل السياسي مهمته يمكن حصرها فيما يلي وذلك من خلال استقراء ماقدمه ابن خلدون .

١ - إقامة كل مامن شأنه أن يحقق الوضع الأمثل للتعاون وتوزيع الأعمال في المجتمع ، سواء في ذلك التشريعات أو السياسات أو التنظيمات . هذه إحدى المهام الكبرى للدولة . وإذا نجحت في ذلك فقد قطعت الشوط الطويل ، وإذا أخفقت فلايجدي أي نجاح آخر لها .

لقد ربط ابن خلدون ربطاً سببياً مباشراً بين النمو والتعاون والدولة .

٢ - حماية الحقوق والممتلكات وإجبار الجميع على احترام النظام . وعبارته في ذلك هي « . . . وهو - أي الحاكم - محتاج إلى حماية الكافة من عدوهم بالمدافعة عنهم وإلى كف عدوان بعضهم على بعض في أنفسهم بإمضاء الأحكام الوازعة فيهم ، وكف العدوان عليهم في أموالهم بإصلاح سابلتهم ، وإلى حملهم على مصالحهم وماتعم به البلوى من معاشهم ومعاملاتهم من تفقد المعايش والمكاييل والموازين . . «ص٢٣٥» . ومن الواضح أن هذه العبارة تحتم على الحاكم القيام بوضع التشريعات والسياسات الاقتصادية الرشيدة في جوانبها المختلفة؟ المالية والنقدية والإنتاجية والتجارية . . الخ . «ص١٢٧ ، ١٨٦ ، ١٨٧» .

٣ - تأمين وكفالة حق الحرية لكل المواطنين وعدم الاعتداء عليه بأي صورة من صور الاعتداء. وقدم في ذلك تحليلات رائعة يصل فيها إلى حد جعل التقدم الاقتصادي رهين حرية المواطن.

٤ - الحرص الكامل على حماية المجتمع من الوقوع فريسة العدوان الخارجي أياً كان شكله والابتعاد بالمجتمع كل الابتعاد عن مخاطر ومذلة التبعية. وعباراته في التبعية ومخاطرها وآثارها المدمرة لانجد لها نظيراً لدى مفكر آخر ومن ذلك قوله: «إن الأمة إذا غلبت وصارت في فلك غيرها أسرع إليها الفناء. والسبب في ذلك والله أعلم مايحصل في النفوس من التكاسل إذا ملك أمرها غيرها وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم، فيقصر الأمل ويضعف التناسل والاعتماد إنما هو عن جدة الأمل ومايحدث عنه من نشاط. فإذا ذهب الأمل بالتكاسل... تناقص عمرانهم وتلاشت مكاسبهم ومساعيهم وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم....». «ص١٤٨».

٥ - الاستقرار السياسي وحماية المجتمع من الانقلابات والاضطرابات، الأمر الذي يؤدي إلى التغير المستمر في السياسات والأنظمة والتشريعات، وذلك يؤدي إلى اضمحلال وتدهور أوضاع المجتمع كلها بما فيها الأوضاع الاقتصادية.

وفي هذا الشأن يوضح بعض السلوكيات المنحرفة الضارة لبعض الناس فيقول: «وأيضاً فهم متفانون في الرئاسة وقل أن يسلم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه وأخاه إلا في الأقل وعلى كره من أجل الحياة فيتعدد الحكام منهم والأمراء وتختلف الأيدي على الرعية في الجباية والأحكام فيفسد العمران وينتقص» «ص١٠٥».

٦ - التكاتف والتكتل حول هدف قومي مشترك يسعى الجميع إليه من خلال مشاركة قومية فعلية وجادة. وقد أكد كثيراً ابن خلدون على أهمية هذا العامل وفي ذلك يقول «إذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه» «ص١٥٨».

هذه هي أهم مهام الحاكم في مجال عمليات النمو والتقدم، وحتى يمكن للحاكم

القيام بـذلك كله لابـد من توافـرِ بعض الضمانـات ومن أهمها عنـد ابن خلدون تـوفر أخلاقيات السياسة الرشيدة، بمعنى أن تكون الأخـلاق السياسية الفاضلة قائمة لدى الحكام كأحسن مايكون القيام.

وفي ذلك يقول: «اعلم أن مصلحـة الرعية في السلطان ليست في ذاتـه وجسمه من حسن شكله أو ملاحة وجهه أو عظم جثمانـه أو اتساع علمه أو وجودة خطه أو ثقوب ذهنه، وإنما مصلحتهم فيـه من حيث إضافته إليهم، فإن الملك والسلطـان من الأمور الإضافية وهي نسبة بين منتسبين فحقيقة السلطان أنـه المالك للرعية القائم في أمورهم عليهم، فالسلطـان من له رعيـة، والرعيـة من لها سلطان، والصفة التي لـه من حيث إضـافتـه إليهم هي التي تسمى الملكـة... فإذا كـانت هذه الملكـة من الجودة بمكـان حصل المقصود من السلطـان على أتم الوجوه، فإنها إن كانت جميلـة صالحة كان ذلك مصلحة لهم، وإن كانت سيئة متعسفة كان ذلك ضرراً عليهم وهلاكاً لهم.

ويعود حسن الملكة إلى الرفق. فإن الملك إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات منقباً عن عـورات الناس وتعـديد ذنـوبهم شملهم الخوف والـذل ولاذوا منه بـالكذب والمكـر والخديعة، فتخلقـوا بها وفسدت بصـائرهم وأخلاقهم... وأمـا توابع حســن الملكة فهي النعمة عليهم والمدافعة عنهم، فالمدافعة بها تتم حقيقة الملوك، وأما النعمة عليهم والإحسان لهم فمن جملـة الرفق بهم والنظـر لهم في معاشهم «ص ١٨٨». هـذه عبارة مطـولة تعمـدت نقلهـا حتى يكون القـاريء وجهـاً لوجـه أمـام فلسفة ابن خلـدون السياسيـة وكيف تنعكس على النشاط الاقتصادي ولعل في تلك العبـارة مايزيل مـاقد يرد على الـذهن عند قراءة قول ابـن خلدون «إنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الـرعية «ص١٨٨» والواقع أنـه بتجميع هذه العبارات وضمها لبعضهـا واستخلاص دلالاتها يمكن التعـرف على المقصود الحقيقي والصحيح لابن خلـدون، وفي رأي انه يكـره في الحاكم التعسف والاستبداد والقسوة كما يكره فيه الضعف والهوان وغير خاف ان ذلك هو بالضبط مايراه الإسلام في الحاكم.

وله عبارة جامعة في ذلك هي: «فإن كانت الملكـة رفيقة وعادلة لايعاني منها حكم

ولاصد ولامنع كان الناس من تحت يدها مدلين بها في أنفسهم من شجاعة أو جبن واثقين بعدم الوازع حتى صار لهم الإدلال جبلة لايعرفون سواها. وأما إذا كانت الملكة واحكامها بالقهر والسطوة والاخافة فتكسر حينئذ من سورة بأسهم وتذهب المنعة عنهم لما يكون من التكاسل في النفوس المضطهدة «ص١٢٥».

كذلك نراه يوضح بنفسه مقصوده باستعباد الرعية فيقول: «.... وكذلك الملك لما ذمه الشارع لم يذم فيه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدين ومراعاة المصالح، وإنما ذمه لما فيه من التغلب بالباطل وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات» «ص٢٠٣».

ومع هذا التوضيح الذي يمكن أن يكون كافياً إلا أننا كنا نود لابن خلدون أن يرتفع عن مثل هذه العبارات التي تسيء أكثر مما تحسن.

وغاية الأمر هنا أنه يؤكد لنا سلفاً على مايلح على تأكيده اليوم الفكر الاقتصادي من ضرورة وحتمية تواجد الدولة القوية إن أردنا حقاً تنمية اقتصادية(٥).

٤ ـ العامل العقدي: من الأمور المثيرة في الفكر الاقتصادي الخلدوني انه أدخل الدين والعقيدة في صلب العملية الاقتصادية وجعل ذلك عاملاً أساسياً من عوامل نمو النشاط الاقتصادي واستمراريته. وذلك أن الدين هو العامل الوحيد القادر على تحقيق الشروط التمهيدية للتقدم من مشاركة فعالة ووحدة الهدف كما أنه العامل الوحيد الذي يخضع له الجميع بلا حساسيات خاصة عند العرب الذين لايخضعهم أي عامل آخر. ومع أن كلام ابن خلدون كان منصباً في ذلك على العرب إلا أن جوهر النتائج لايختلف من عرب لغيرهم، إنه بذلك يجعلنا نفتش عن عوامل النمو الحقيقية التي تميزنا عن غيرنا يقول: «إن العرب لايحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة والسبب في ذلك أنهم - لخلق التوحش الذي فيهم - أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض، للغلظة والانفة وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة، فقلما تجتمع أهواؤهم، فإذا كان الدين

---

(٥) G. nyrdel, The Chollonge of world pouerty, N. Y. Random House, 1970, P. 208.

بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم «ص١٥١».

كما يقول إن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها، والسبب في ذلك أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد وتفرد الوجهة إلى الحق، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الوجهة واحدة، والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه «ص١٥٨» والعجيب أنه لم يقف عند هذا الحد في تبيان الأثر النظري للدين في النمو، خاصة لدى العرب، بل أخذ يدعم ذلك ويبرهن عليه تاريخيا. حيث فعل الإسلام بالعرب وفيهم مالايفعله السحر بالإنسان، فقد أمكن لهم من القوة عندما تمسكوا به، ثم عندما تخلوا عنه ضعفوا وغلبوا على أمرهم «ص١٥٨» بل انه ليذهب إلى أنهم بابتعادهم عن الدين افتقدوا السياسة الصحيحة واعتبر ذلك بدولتهم في الملة لما شيد لهم الدين أمر السياسة بالشريعة وأحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطناً، وتتابع فيه الخلفاء عظم حينئذ ملكهم وقوى سلطانهم. كان رستم إذا رأى المسلمين يجتمعون للصلاة يقول أكل عمر كبدي يعلم الكلاب الآداب. ثم إنهم بعد ذلك انقطعت منهم عن الدولة أجيال نبذوا الدين فنسوا السياسة «ص ١٥٢».

إن ابن خلدون بذلك يفصح لنا عن معضلة من معضلات التخلف المعاصرة موضحاً السبب الدفين وراء تخلف العالم الإسلامي عامة والعربي منه خاصة وهو التخلي عن الدين الذي يراعي العمران ظاهراً وباطناً.

٥ ـ العامل الاقتصادي: ويتمثل في المزيد من العمل من جهة، وتحقيق وتوفير الفائض الاقتصادي من جهة ثانية. وقد سبق الحديث بما فيه الكفاية عن أهمية العمل ومانريد إضافته هنا هو كلمة عن الفائض الاقتصادي.

يذهب ابن خلدون إلى أن الفائض ولو أنه عامل متولد من عوامل أخرى إلا أن وجوده شرط أساسي لانجاز التقدم الاقتصادي ولبدء عجلات النمو، إذ هو الممول للمشروعات والصناعات التي تتطلبها عملية النمو، كما أنه التمهيد الضروري لتراكم

رؤوس الأموال. وقد أسماه ابن خلدون «الفضلة» أي مايفضل من الناتج أو الدخل عن الاستهلاك يقول في ذلك «اعلم أن مما توفر عمرانه من الأقطار، وتعددت الأمم في جهاته، وكثر ساكنه، اتسعت أحوال أهله وكثرت أموالهم وأمصارهم. . والسبب في ذلك كله ماذكرناه من كثرة الأعمال، وما سيأتي ذكره من أنها سبب للثروة بما يفضل عنها بعد الوفاء بالضروريات في حاجات الساكن من الفضلة البالغة على مقدار العمران وكثرته، فيعود على الناس كسبا يتأملونه «ص ٣٦٥» كما أن له عبارات أخرى في ذلك في أماكن عديدة متفرقة. كذلك فقد أكد على حتمية المحافظين على رأس المال وعدم المساس به بل تنميته والا افتقر الفرد ومن ثم المجتمع «ص٢٨٢، ٢٩٠، ٣٩٨».

٣/٢ - مراحل النمو وديناميكيته:

لكثرة حديث ابن خلدون عن التطور ومراحله لاستخدامه العديد من المصطلحات في هذا الشأن اختلف الكتاب في فهم موقف ابن خلدون في مراحل التطور وعما إذا كانت لديه ثلاث مراحل أم أربع أم خمس. ومن وجهة النظر الاقتصادية ربما يكون التقسيم الثلاثي محققاً ومتلائماً بدرجة أكبر. وقد يكون الأكثر إفادة للفكر الاقتصادي هو التعرف على طبيعة هذه التشكيلات المختلفة وهل هي تمثل مراحل متعاقبة في عملية تطورية شاملة أم أنها تمثل نماذج اقتصادية لكل نموذج ذاتيته المستقلة. وبعبارة أوضح هل نحن أمام مرحلة بداوة أو تخلف تعقبها مرحلة حضارية، أو نمو وتقدم تعقبها مرحلة اضمحلال وانهيار؟ أم نحن أمام نموذج الاقتصاد الريفي ونموذج الاقتصاد الحضري؟ الملاحظ أن تحليل ابن خلدون يشجع على كلا الفهمين. فهو في كثير من عباراته يتحدث داخل الدولة الواحدة عن الاقتصاد الريفي وعن الاقتصاد الحضري، ولايخفى أن هذه لاتعد مراحل بقدر ماهي نماذج قائمة ومتعايشة مع بعضها ولايخلو عادة مجتمع من تواجدها معا. ومع ذلك نجده يصرح في عبارات بأن هذه الظاهرة كما تنطبق على الأمصار داخل الأقطار تنطبق على الأقطار ذاتها «٣٦٥» بل إنه يصرح في «ص ٣٥٧» بان افريقيا والشمال الأفريقي كله بدوى كذلك نجده يصرح بأن الدول تنتقل من البداءة إلى الحضارة «ص ١٢٢» وفي

ضوء ذلك وجدنا بعض الاقتصاديين المعاصرين يصرح بأن ابن خلدون من رواد نظرية المراحل في التنمية[٦].

وفي رأيي أنه لاتعارض بين كلا الفهمين، فإذا ماذهبنا إلى أنها مراحل فلايتعارض ذلك مع تواجد القرية والمدينة في مختلف المجتمعات. وهل ينفي ذلك تواجد مجتمعات يغلب عليها الطابع الزراعي ومجتمعات يغلب عليها الطابع الصناعي؟.

ومن خلال فهمنا لعطاء ابن خلدون يمكن القول أن المرحلة الأولى وهي مرحلة البداوة والتخلف «هي مرحلة أساسية تمر بها كل المجتمعات أما عن اجتياز المجتمع لهذه المرحلة ودخوله مرحلة الحضارة «التقدم» فإن ذلك يتوقف على توفر عوامل معينة. أما عن دخول المجتمع المرحلة الثالثة «الاضمحلال» فإن ذلك عند ابن خلدون أمر لامفر منه ومرجع ذلك تواجد عوامل ذاتية تجعله يتجاوز مرحلة النمو والتقدم إلى مرحلة الاضمحلال وفيما يلي عرض لتلك المراحل مع بيان مافيها من خصائص وماوراءها من عوامل، وديناميكية الانتقال من مرحلة إلى أخرى.

٢/ ٣/ ١ - مرحلة البداوة «التخلف»: هذه المرحلة هي البداية الطبيعية لتطور المجتمعات وهي الجذور الأصلية لكل مايحدث من تطور بعد ذلك. ومن تحليل ماقدمه ابن خلدون إزاء هذه المرحلة نلاحظ أنها تتميز بخصائص أساسية متعددة، منها ماهو اقتصادي وماهو سياسي وماهو اجتماعي، وكلها تتفاعل مكونة واقعاً معيناً أسماه ابن خلدون مجتمع البداوة، ويمكن أن يقابله في مصطلحاتنا مجتمع التخلف الاقتصادي وأهم خصائص هذا الواقع مايلي:

١ - الزراعة هي الحرفة السائدة بما تتضمن من نشاط رعوي.

٢ - الندرة النسبية في السكان.

٣ - ليس هناك تقسيم بارز للعمل.

٤ - النشاط الاقتصادي يقوم عادة على المقايضة والاكتفاء الذاتي غالباً، وإذا ماكانت هناك تجارة فهي مبادلة الناتج الزراعي بالناتج الصناعي.

(٦) د. فايز الحبيب، نظريات النمو والتنمي، الرياض: جامعة الملك سعود، ١٩٨٥ ص٩٦.

٥ - المستوى الاقتصادي منخفض وليس هناك مايعرف بالفائض الاقتصادي كما أن المستوى العلمي منخفض والأمية متفشية.

ولابن خلدون في ذلك عبارات عديدة نذكر منها قوله «أن أهل البدو هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام، وانهم مقتصرون على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد، ومقصرون عما فوق ذلك من حاجي أو كمالي «ص ١٢١» وقد تقدم لنا أن عمران البادية ناقص عن عمران الحواضر والأمصار لأن الأمور الضرورية في العمران ليست كلها موجودة لأهل البدو وإنما توجد لديهم في مواطنهم أمور الفلح. ومواردها معدومة ومعظمها الصنائع فلاتوجد لديهم بالكلية من نجار وخياط وحداد وأمثال ذلك مما يقيم لهم ضروريات معاشهم في الفلح وغيره، وكذا الدنانير والدراهم مفقودة لديهم وإنما بأيديهم أعواضها. . .» «ص ١٥٣».

٢/ ٣/ ٢ - مرحلة التحضر «النمو»: لعل من أوضح ماقدمه ابن خلدون في تحديد مقصوده بالحضارة قوله: «الحضارة هي أحوال عادية زائدة عن الضروري من أموال العمران زيادة تتفاوت بتفاوت الرفه وتفاوت الأمم في القلة والكثرة تفاوتاً غير منحصر. . . ص٣٦٨».

ولهذه المرحلة أو هذا الواقع خصائصه المميزة والتي من أهمها:

١ - كثرة السكان وتزايد معدل النمو السكاني.

٢ - تقسيم فعال للعمل.

٣ - مستوى اقتصادي مرتفع مع تواجد فائض اقتصادي متزايد.

٤ - جهاز حكومي قوي ورشيد.

٥ - غلبة القطاعات الصناعية والتجارية والخدمية.

٦ - مستوى علمي متقدم.

ومن عبارات ابن خلدون في ذلك قوله: «ثم اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين

للمعـاش وحصل لهم مـافـوق الحاجة من الغنـى والرفـه، دعـاهم ذلك إلى السكـون والدعـة وتعاونـوا في الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقـوات والملابس والتأنق فيها، وتـوسعة البيـوت واختطاط المدن والأمصـار للتحضر، ثم تزيـد أحوال الـرفه والدعة فتجيء عوائد الترف البالغة مبلغها في التأنق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفـاخرة في أنواعهـا، وغير ذلك ومعالاة البيـوت والصروح وأحكام وضعها في تنجيـدها والانتهاء في الصنـائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غـاياتها، فيتخذون القصـور والمنازل ويجرون فيها الماء ويعـالون في صرحهـا. . . . وهؤلاء هم الحضر. . . ومن هـؤلاء من ينتحل في معـاشـه الصنـائع ومنهم من ينتحل التجـارة وتكـون مكـاسبهم أنمـى وأرفـه من أهـل البـدو لأن أمـوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وجدهم «ص١٢٠».

٢/ ٣/ ٣- مرحلة الهرم والاضمحلال: اعتبر ابن خلدون هـذه مرحلة شبه حتمية إن لم تكن حتميـة بالفعل، لا مدفـع لها ولا مناص من الـدخول فيها، وكل مـايمكن عمله حيالها هو تأجيل حدوثهـا بعض الوقت. وعوامل نشأة هذه المرحلة تتمخض في حشايا المرحلة السابقة، وخاصة بعد طول العهد بها وبلوغها درجات عالية في الرخاء وتحولها تدريجياً من طور الرفه إلى طور الترف، وتأخذ تلك العوامل في التضخم إلى أن تحيل خط النمو إلى خط التخلف والتدهور وأهم هذه العوامل:

١ - تزايد النفقات والارتفاع المتواصل في مستويات الأسعار.

٢ - الفساد الإداري والسياسي والاضطرابات والقلاقل الأمنية.

٣ - فساد السياسات الاقتصادية.

٤ - الفساد الأخلاقي «ص ٢٨٦».

٥ - تناقص السكان وتلوث البيئة.

٦ - هروب رؤوس الأموال «ص ٢٨٤».

ومعنى ذلك أن وراء حـدوث هـذه المرحلـة عوامـل سياسيـة وعـوامل اجتماعيـة

وعوامل اقتصادية ومن عبارات ابن خلدون في ذلك . . . وتكثر عوائدهم وحوائجهم بسبب ما انغمسوا فيه من النعيم والترف ، فيكثرون الوظائف والوزائع حينئذ على الرعايا والأكرة والفلاحين وسائر أهل المغارم ، ويزيدون في كيل وظيفة وزيعة مقداراً عظيما ، لتكثر لهم الجباية ويضعون المكوس على المبايعات ، وفي الأبواب - المداخل - حتى تثقل المغارم على الرعايا وتهضم وتصير عادة مفروضة فتنقبض كثير من الأيدي عن الاعتمار جملة «ص ٢٧٩» .

هذه هي المراحل وهذه هي خصائصها وعواملها . لكن أين الديناميكية التي تنقل المجتمع من مرحلة لأخرى؟ إذا ما أضفنا إلى ماسبق عرضه من عبارات لابن خلدون في كيفية حدوث الاضمحلال هذه العبارة التي توضح بجلاء آليات مرحلة النمو يتتقل المجتمع من خلالها من مرحلة البداوة «التخلف» إلى مرحلة النو ، ثم كيف يتصاعد النمو ، فإن الصورة الحركية تكتمل لدينا كما رأيناها من عرض ابن خلدون .

يقول ابن خلدون في ص ٣٦٠ فصل في أن تفاضل الأمصار والمدن في كثرة الرزق لأهلها ونفاق الأسواق إنما هو في تفاضل عمرانها في الكثرة والقلة . والسبب في ذلك أنه قد عرف وثبت أن الواحد من البشر غير مستقل بتحصيل حاجاته في معاشه وأنهم متعاونون جميعاً في عمرانهم على ذلك ، والحاجة التي تحصل بتعاون طائفة تسد ضرورة الأكثر من عددهم أضعافاً . . . . فالأعمال بعد الاجتماع زائدة على حاجات العاملين وضروراتهم ، فأهل مدينة أو مصر إذا وزعت أعمالهم كلها على مقدار ضروراتهم وحاجاتهم اكتفى فيها بالأقل من تلك الأعمال ، وبقيت الأعمال كلها زائدة على الضرورات ، فتصرف في حاجات التصرف وعوائده ، وما يحتاج إليه غيرهم من أهل الأمصار ويستجلبونه منهم بأعواضهم وقيمه ، فيكون لهم بذلك حظ من الغنى . . . . إن المكاسب إنما هي قيم الأعمال ، فإذا كثرت الأعمال كثرت قيمها بينهم فكثرت مكاسبهم ضرورة ، ودعتهم أحوال الرفه والغنى إلى الترف وحاجاته من التأنق في المساكن والملابس واستجادة الآنية والماعون واتخاذ الخدم والمراكب .

وهذه كلها أعمال تستدعي بقيمها ويختار المهرة في صناعتها والقيام عليها ، فتنفق

أسواق الأعمال والصنائع ويكثر دخل المصر وخرجه، ويحصل اليسار لمنتحلي ذلك من قبل أعمالهم، ومتى زاد العمران زادت الأعمال ثانية، ثم زاد الترف تابعاً للكسب وزادت عوائده وحاجاته، واستنبطت الصنائع لتحصيلها، فزادت قيمها وتضاعف الكسب في المدينة لذلك ثانية، ونفقت سوق الأعمال بها أكثر من الأول، وكذا في الزيادة الثانية والثالثة، لأن الأعمال كلها تختص بالترف والغنى بخلاف الأعمال الأصلية التي تختص بالمعاش».

وبهذا التحليل الحركي الرائع يبين لنا ابن خلدون آليات تطور المجتمع من طور أومرحلة لأخرى، والواضح حتى الآن أن آليات انتقال المجتمع من مرحلة البداوة «التخلف» إلى الحضارة «التقدم» تتمثل أساساً في تزايد السكان وتواجد نظام رشيد يجمعهم على التعاون وتوزيع الأعمال، وسيترتب على ذلك تواجد الفائض الاقتصادي الذي يمول العديد من الصناعات كما يوفر المزيد من الدخول، ويترتب على ذلك تزايد السكان وارتفاع مستوى المعيشة وتزايد الحاجات وتطورها، ومن ثم يحدث المزيد من التعاون وتوزيع الأعمال وهكذا. وقد بهر هذا التحليل الحركي علماء الاقتصاد المعاصرين(٧).

كما أن آليات تحول المجتمع من مرحلة التقدم إلى مرحلة الاضمحلال تتمثل أساساً في عوامل اقتصادية واجتماعية وسياسية كلها تعمل عملها في إدخال المجتمع في طور الاضمحلال ثم الفناء، ومن الملاحظ أن ابن خلدون يضع عامل الترف على قمة هذه العوامل التي ترتب زوال المجتمعات، وهو محق في ذلك. . وسوف نرى مزيد بيان في الفقرة القادمة.

٢/ ٤ - آثار سلبية للنمو: عملية النمو منتجها الأساسي هوالرخاء الاقتصادي، لكن ماذا عن آثار هذا الرخاء الاقتصادي على الإنسان وعلى قيمه واجتماعياته. بعبارة أخرى أكثر تحديداً هل هناك آثار سلبية لعملية النمو وماتجلبه من رخاء ورفاهة؟ وغير خاف أن دراسة هذه الآثار السلبية للنمو لم يشغل بها الفكر الاقتصادي وغيره إلا حديثاً، ومع ذلك فلقد تناول ابن خلدون بعض هذه الآثار بقدر كبير من التفصيل

---

(٧) د. محمد لبيب شقير، تاريخ الفكر الاقتصادي، القاهرة: دار نهضة مصر ص٨.

وأهم هذه الآثار التي تناولها التلوث والترف والدعة والخمول.

٢/ ٤/ ١ - التلوث وآثاره: لسنا في حاجة إلى أن نذكر بأن النمو الاقتصادي هو أكبر مصدر للتلوث ومايتضمنه من فساد البيئة، فكونه منتجاً لعملية النمو قضية ليست محل خلاف، وغير خاف مدى ما للتلوث من مخاطر جسيمة على الإنسان وعلى كل جوانب بيئته، وإلى الآن لم يكتشف الإنسان العلاج المناسب له، ويكفي أن نعرف أن من أنواع ماقدم له من علاج هو إيقاف عملية النمو نفسها. هذا كله شيء معهود ومعروف الآن لكن لورجعنا القهقرى عبر الماضي السحيق ووجدنا إنسانا يتحدث عن التلوث وبوجه خاص عن علاقة النمو به، فإن هذا الحديث يكون له بلاشك شأن آخر، وهنا ينبرى ابن خلدون ليميط اللثام عن هذه العلاقة بين النمو والتلوث منذ آماد بعيدة. ومن عباراته في ذلك «ووقوع هذه الأمراض في أهل الحضر والأمصار أكثر لخصب عيشهم وكثرة مأكلهم وقلة اقتصارهم على نوع واحد من الأغذية وعدم توقيتهم لتناولها، وكثيراً مايخلطون بالأغذية من التوابل والبقول والفواكه رطباً ويابساً في سبيل العلاج بالطبخ ولايقتصرون في ذلك على نوع وأنواع، فربما عددنا في اليوم الواحد من ألوان الطبخ أربعين نوعاً من النبات والحيوان، فيصير الغذاء مزاجا غريبا، وربما يكون غريباً عن ملائمة البدن وأجزائه، ثم إن الأهمية في الأمصار تفسد بمخالطة الأبخرة العفنة من كثرة الفضلات.... ثم الرياضة مفقودة لأهل الأمصار، إذ هم في الغالب وادعون سالمون «ص ٤١٦» وفي عبارة أخرى له يضيف عنصراً جديداً للتلوث وهو ركود الهواء في الأمصار المتقدمة وعدم تحركه بالقدر الكافي «ص ٣٠٢».

وغير خاف أن الفكر الاقتصادي الحديث يصادق على ضرورة تحريك الهواء لتنقيته[٨] كما يصادق على العلاقة الوثيقة بين النمو الاقتصادي القائم على الشره الاستهلاكي وبين التلوث[٩].

(٨) جي هولتن ولسون، الاقتصاد الجزئي، ترجمة د. كامل سلمان العاني، الرياض، دار المريخ ١٩٨٧ ص٥٧٣.
(٩) محبوب الحق، ستار الفقر، ترجمة أحمد فؤاد بلبع، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص١٣٣ ومابعدها.
- د. إسماعيل صبري عبد الله، نحو نظام اقتصادي عالمي جديد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص٣٤٥ ومابعدها.

٢/ ٤/ ٢- الترف: هذا المرض الفتاك باعتراف الدين وعلماء الفلسفة والأخلاق والاجتماع هو الآخر من منتجات النمو. وينبغي إدراك ماهنالك من تميز بين مجرد الغنى والثراء وبين الترف، وان الخيط رفيع إلى درجة أنه قد يخفى بحيث يرى هذا على أنه ذاك. ولعل مما يقرب الصورة بعض الشيء أن نعرف أن الغنى والثراء هو تملك واكتساب في المقام الأول وهو إنفاق واستهلاك في المقام الثاني، وهو في بعده الثاني قد يتداخل ويختلط بالترف، وقد لايحدث ذلك، فقد لايكون الإنسان غنياً كل الغنى لكنه ليس مرفهاً الترفيه الذي يصل إلى حد الترف.

وموقف الإسلام قرآنا وسنة من الترف والوصول في ذمه إلى أبعد الآماد ليس في حاجة إلى توضيح. وقد قال فيه توينبي «إنه الانتحار الذي تقتل به الدول نفسها أكثر مما يقتلها العدوان الخارجي» ماذا قال ابن خلدون حيال هذا الداء؟.

بداية نلاحظ توارد لفظتي الرفه والترف. ومع أنه لم يقدم تعريفاً محدداً لكل منهما إلا أن مايفهم من كلامه أن الترف هو تزيد ومبالغة في الرفه كما أنه حدد بوضوح وأكد على أن الترف من توابع الثروة والغنى «ص ١٧٤» ثم أسهب في تحليل وتفسير الآثار السلبية المدمرة للترف على المستوى الأخلاقي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

وبعد أن حدد ابن خلدون بشكل صريح وصل إلى درجة صياغة مرئياته على هيئة قوانين من حيث كون الترف منتجاً للنمو ومدمراً له وحافزاً عليه في البداية يقف بنا وكأن الطريق قد انتهى والمهمة قد تمت. وهنا نسجل على ابن خلدون عدم وجود أية جهود فكرية منه ولو على سبيل الإرشاد والنصح في كيفية مواجهة هذا الداء الفتاك، بل الأدهى والأمر أنه يفهمنا بشكل أو بآخر ان هذا مرض لاعلاج له مثل الهرم للجسم «ص ٣٥٢»، «ص ٣٧٢».

ومن عبارات ابن خلدون في ذلك «إذا حصل الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم» «على قدر الترف والنعمة يكون أقدامهم على الفناء «ص ١٤١» الملك يخلقه الترف ويذهبه «ص ١٤٦» الترف يزيد الدولة في أولها قوة على قوة «ص ١٧٤» وفي عباراته المطولة المتكررة يبين أن الترف يسهم في تدمير اقتصاديات المجتمع لما يتولد عنه

المزيد من الإسراف في الإنفاق ومن ثم المزيد من ارتفاع الأسعار وتدني مستويات المعيشة. كما أنه كثيراً مايدعو الدولة إلى فرض المزيد من الضرائب بل وإلى التدخل المباشر في النشاط الإنتاجي والمصادرات الأمر الذي يدمر النشاط الاقتصادي يضاف إلى ذلك مايولده على المستوى الأخلاقي والاجتماعي من غش وكذب وفسق وبطالة «ص ١٢٣» ومايحدثه من اضطرابات وثورات وانقلابات «ص ١٦٩» «ص ١٨٦» ومن عباراته في ذلك «اعلم أن الداعي لذلك كله إنما هو حاجة الدولة والسلطات إلى الإكثار من المال بما يعرض لهم من الترف... ثم لايزال يزيد والخرج بسببه يكثر والحاجة إلى أموال الناس تشتد.... إلى أن تمحى دائرة الدولة ويذهب رسمها «ص ٢٩٠». وهكذا يوصلنا هذا التمثيل العلمي الدقيق إلى القصدين بمقولة إن الترف هو أهم عوامل الفناء والزوال للمجتمعات.

٢/ ٤/ ٣- الدعة والخمول: كثيراً ماتشدق الفكر الاقتصادي بأن النمو الاقتصادي يحقق السعادة وقد وصل إلى حد القول بأن السعادة دالة في وفرة ما لدى الإنسان من أموال ومايحوزه من منتجات النمو من سلع وخدمات. ورغم أن هذه المقولة مازالت تمثل صلب العديد من الدراسات الإنمائية إلا أن بعض كتاب التنمية وقد ساوره الشك حول صحة هذه المقولة أخذ يرد في كتاباته هذا التساؤل: هل النمو مرادف أو ملزوم للسعادة؟ وبغض النظر عن طبيعة ونوعية الإجابة إلا أن مجرد إثارة السؤال كافية في الإفصاح عما يعانيه الفكر الاقتصادي من جراء بعض المقولات التي طرحها في غيبة من الوعي الكامل. فإذا ماعلمنا أن الإجابة الذائعة هي أن النمو لايعني السعادة. وبرغم هذا كله فإن صوت هذه المقولة مازال عالياً لدرجة أن من يشكك في صحتها يصبح مثار الشفقة بل السخرية مهما كان قدره العلمي ولا أدل على ذلك مما لاقاه الاقتصادي الشهير سكيتوفسكي مؤلف كتاب «اقتصاد بلا بهجة» من شفقة واستخفاف من زملائه الاقتصاديين عندما نادى بأن النمو يولد الراحة والدعة والخمول ولايولد السعادة[١٠].

(١٠) د. جلال أمين، تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية، مطبوعات الكتب المصري ص١٦٥.

ولعل مما يثير الاهتمام أن ابن خلدون في معرض حديثه المطول عن عمليات النمو والرخاء الاقتصادي كان دائماً وأبداً مايقرن ذلك بالراحة والدعة والخمول والكسل دون إقرانه بالسعادة ولنستمع له حيث يقول «فإذا حصل الملك أقصروا عن المتاعب وآثروا الراحة والسكون والدعة ورجعوا إلى تحصيل ثمرات الملك من المباني والمساكن والملابس «ص ١٦٧» كما يقول: «فإذا استفحل العز والغلب وتوفرت النعم والأرزاق بدور الجبايات، فيذخر بحر الترف والحضارة لطفت أخلاق الحامية... وعادت من ذلك إلى نفوسهم هيأة الجبن والكسل[١١]. ولنستمع إلى صاحب قصة الحضارة ديورانت حيث يردد كلمات ابن خلدون بقوله «ان من السنن التاريخية التي تكاد تنطبق على جميع العصور أن الثراء الذي يخلق المدينة هو نفسه الذي ينذر بانحلالها وسقوطها ذلك أن الثراء يبعث الخمول ويرقق الأجسام والطباع ويمهد الطريق إلى الدعة والنعيم والترف ويغرى أصحاب السواعد القوية والبطون الجائعة لغزو البلاد ذات الثراء[١٢] وقد صادق على مقولة ابن خلدون في منتجات النمو الاقتصادي السلبية العديد من الكتاب المعاصرين[١٣].

٢/ ٤/ ٤- دروس مستفادة: لانبالغ إن قلنا أن قراءة عميقة في عطاء ابن خلدون في مجال النمو الاقتصادي تهيء وتوفر لنا العديد من الدروس الجد مفيدة لنا في عصرنا الحاضر، ومن ذلك أن التقدم والتنمية عملية مركبة ذات أبعاد سياسية واجتماعية واقتصادية وفكرية، وأنه لانمو ولا استمرار لما قد يكون هناك من نمو مع فقدان الحرية السياسية للوطن والمواطن «الخارجية والداخلية» فالاستعمار والتبعية يورثان المذلة وفقدان الأمل، بل والاضمحلال السكاني. كما أن الديكتاتورية والاستعباد يرتبان نفس الاثر. كذلك فإن الأمن والعدل خاصة في المجال الاقتصادي لاسيما بين الدولة والرعية من الأركان الأساسية لإحداث النمو والمحافظة عليه.

---

(١١) سالم الخضري دراسات عن ابن خلدون، مرجع سابق ص٣٨١.

(١٢) ول ديوارنت، قمة الحضارة، ترجمة محمد بدران، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة ج٢ ص١٩٤.

(١٣) كاريل، الإنسان ذلك المجهول، ترجمة شنيق فريد، القاهرة: مكتبة المعارف ص ٣١ ومابعدها.

- رينيه دوبو، انسانية الإنسان، ترجمة د. نبيل صبحي الطويل، بيروت مؤسسة الرسالة ١٩٨٤ ص٢١٩ ومابعدها.

كما أن الترف مهلكة مدمرة للمجتمعات، وأي نمو يستهدف ويولد الترف لايستحق أي تقدير[١٤] وأخيراً فإن التجمعات السكانية الكبيرة أمر أساسي في إحداث النمو عكس التفتت والتشرذم[١٥].

والله ولي التوفيق . . .

---

(١٤) د. حسن صعب، المقاربة المستقبلية للإنماء العربي، بيروت : دار العلم للملايين ص٢٥٣.
- آيف لاكوست، نقلا عن د. عبد الله شريط الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مرجع سابق ص١٤١، ١٧٣.
- د. محمد صالح، الفكر الاقتصادي العربي في القرن الخامس عشر، مجلة القانون والاقتصاد عدد أكتوبر ١٩٣٣ ص٧٦٠.
- موريس غورنييه، العالم الثالث : ثلاثة أرباع العالم، ترجمة سليم مكور بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ص١١١ ومابعدها.
- جيمس جوارتيني، ريجارد واستردب، الاقتصاد الكلي، ترجمة د. عبد الفتاح عبد الرحمن ورفيقه، الرياض دار المريخ ١٩٨٨ ص٥٩٣.

(١٥) **G. Myrdel, Op. cit., p. 208.**

الموضـــــوع	الصفحة

قواعد النشر في الحولية ـــــــــــــــــــ ٧

كلمـــة التحريـــر ـــــــــــــــــــ ٩

مـــن فقـــه القـــراءات
الأستاذ الدكتور/ إسماعيل أحمد الطحان ـــــــــــــــــــ ١١

جدل القرآن الكريم لأهل الكتاب : دراسـة وتحليل
الدكتور/ خليفة حسين العسال ـــــــــــــــــــ ٥٧

نظرات نقدية في أصول المعتزلة (المنزلة بين المنزلتين)
الأستاذ الدكتور/ محمد عبدالستار نصار ـــــــــــــــــــ ٩٥

الـتراث والتجـديـد : منـاقشات وردود
الأستاذ الدكتور/ أحمد محمد الطيب ـــــــــــــــــــ ١٢٩

محمد إقبال وموقفه من «وحدة الوجود»
الأستاذ الدكتور/ محمد السعيد جمال الدين ـــــــــــــــــــ ١٧٣

الصراع الديني على شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام
الدكتور/ بكر زكي عوض ـــــــــــــــــــ ١٩٥

مقاصد علم الاقتصاد الإسلامي
الدكتور/ جمال الدين عطية ———— ٢٣٥

الرخصة في الشريعة الإسلامية
الاستاذ الدكتور/ محمد رأفت سعيد ———— ٢٦٥

موقف الشرع من إجهاض الجنين المشوه
الدكتور/ على محمد يوسف المحمدي ———— ٣٠٥

الفقهاء بين الالتزام بحرفية النصوص والانفتاح على المعاني
الشيخ الدكتور/ أحمد حَـمَـد ———— ٣٣١

عقد الاستصناع
الدكتور/ على محيى الدين القرة داغي ———— ٣٥٩

بين يدي فقه حماد بن أبي سليمان
الدكتور/ محمد رواس قلعه جي ———— ٤٠٥

جوانب من الاقتصاد الكلي عند ابن خلدون
الدكتور/ شوقي دنيا ———— ٤٣١

رقم الإيداع بدار الكتب القطرية
٣٤ لسنة ١٩٩٤م
الترقيم الدولي : ٦ ـ ٠٧ ـ ٢١ ـ ٩٩٩٢١

مطابع دار الشرق
ت : ٦٠١٨٩٠ ـ ص.ب : ٣٤٨٨ ـ الدوحة ـ قطر



الترقيم الدولي : ٦ - ٠٧ - ٢١ - ٩٩٩٢١